Arhid. Prof. Dr. Ioan Zăgrean
Pr. Prof. Dr. Isidor Todoran



Dogmatica Ortodoxă

Manual pentru Seminariile Teologice

Editura Renașterea

Corectură:
MARIA-ELENA GANCIU
NICOLETA PĂLIMARU

Tehnoredactare și copertă:
DELIA-MARIA KEREKES

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

TODORAN, ISIDOR
Dogmatica ortodoxă: manual pentru seminariile teologice /
pr. prof. dr. Isidor Todoran, arhid. prof. dr. Ioan Zăgrean; tipărit cu binecuvântarea Înaltpreasfințitului Părinte Bartolomeu, Arhiepiscopul Vadului, Feleacului și Clujului și Mitropolit al Clujului, Albei, Crișanei și Maramureșului. - Ed. a 9-a. - Cluj-Napoca: Renașterea, 2009

Bibliogr
ISBN 978-973-1714-73-8

I. Zăgrean, Ioan
II. Bartolomeu, arhiepiscop al Vadului, Feleacului și Clujului

23:281.95

Piața Avram Iancu 18
400117 Cluj-Napoca
tel/fax: 0264/599649
site: www.renasterea-cluj.ro
e-mail: editura_renasterea@yahoo.com

PR. PROF. DR.
ISIDOR TODORAN

ARHID. PROF. DR.
IOAN ZĂGREAN

TEOLOGIA DOGMATICĂ

MANUAL PENTRU SEMINARIILE TEOLOGICE

– ediția a noua –

Tipărită cu binecuvântarea Înaltpreasfințitului Bartolomeu,
Arhiepiscop al Vadului, Feleacului şi Clujului,
Mitropolitul Clujului, Albei, Crişanei şi Maramureşului



Cluj-Napoca
2009

Cuprins

Dumnezeu întreit în Persoane

Dumnezeu Creatorul

Dumnezeu Proniatorul

Dumnezeu Mântuitorul

Dumnezeu Sfințitorul

Dumnezeu Judecătorul. Eshatologia creștină

Cuvânt înainte

Tipărirea unei noi ediții a manualului de Teologie Dogmatică pentru Seminariile Teologice, alcătuit de preoții profesori clujeni Isidor Todoran și Ioan Zăgrean, necesită unele explicații și lămuriri, pentru a înțelege mai bine autoritatea, greutatea și actualitatea lui, și de aici și necesitatea reeditării.

1. Manualul acesta, așa cum o spun înșiși autorii în prefață, a fost întocmit pentru uzul Seminariilor Teologice din Patriarhia Română, din încredințarea Sfintei Patriarhii dată nouă prin adresa nr. 2772 din 28 martie 1985. Deci n-a fost o inițiativă strict particulară, ci o însărcinare oficială din partea celui mai înalt for bisericesc, avându-se în vedere autoritatea și experiența didactică bogată a autorilor, sau cum o mărturisesc autorii înșiși: *„avem convingerea că în lucrarea noastră ne-a ajutat mult experiența pe care ambii autori au câștigat-o în decursul mai multor decenii de predare a studiului Dogmaticii, fie în Institutul Teologic Universitar, fie în Seminarul Teologic"*. Lucrul acesta, pe lângă stăpânirea temeinică a domeniului, e foarte important în redactarea manualelor didactice, pentru că cine nu are această experiență și practică didactică îndelungată în predarea materiei respective, greșește fie coborându-se la un nivel aproape catehetic, fie făcând prelegeri universitare care întrec cu mult nivelul de pricepere al elevilor, fie, încercând să fie interdisciplinar, expune amestecat de toate.

2. În același an manualul a fost înaintat Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române din București spre tipărire, obținând abia în 1988 bunul de tipar din partea Departamentului Cultelor, cu unele «tăieturi». Întrucât între timp programa analitică pentru Seminariile Teologice, după care au lucrat autorii, a fost îmbunătățită, se punea problema punerii de acord a manualului cu aceasta, dar Pr. Isidor Todoran la scurt timp a plecat dintre noi, iar Pr. Ioan Zăgrean se îmbolnăvește. Pe baza referatului inspectorului patriarhal pentru învățământul teologic P. C. Arhim. Dr. Casian Crăciun, Prea Fericitul Patriarh Teoctist decide: *„profesorii de specialitate vor completa prelegerile lipsă"*, iar prin hotărârea Sfântului Sinod din 12 decembrie 1988 se instituie un colectiv de cadre didactice, coordonator fiind Pr. Prof. Dr. Ioan Ică, care să îmbunătățească și pună de acord manualul Todoran-Zăgrean cu programa analitică în vigoare.

În privința îmbunătățirii manualului, comisia a fost unanimă că autorii au expus materia Dogmaticii ținând cont de normele și exigențele învățământului teologic seminarial, de fond și formă; deși unele chestiuni au fost tratate inegal, iar unele aspecte puteau fi expuse mai nuanțat, totuși toți membrii au fost de părere ca, respectând munca depusă de autori, să se completeze numai prelegerile lipsă din actuala programă,

iar tabla de materii să fie pusă de acord cu aceasta. Având doar un singur exemplar manuscris, cu acordul celorlalţi membri, în calitate de responsabil coordonator, am purces la unele îndreptări posibile în text, alcătuirea prelegerilor lipsă şi împărţirea şi subîmpărţirea în text a întregii materii, ca şi tabla de materii conform noii programe.

3. Desigur, manualul e perfectibil şi nu e ultimul cuvânt în materie. El ar putea fi acuzat de către unii de scolasticism sau de neabordare duhovnicească a dogmelor, deşi autorilor le este clară legătura strânsă, dar şi distincţia între dogmatică şi spiritualitatea ortodoxă, asemenea Dogmaticii Sfântului Ioan Damaschin care se voia a fi mai modest o *„expunere exactă a credinţei ortodoxe"*, rezumând întreagă cugetarea teologico-filosofică patristică.

Manualul Todoran-Zăgrean, aşadar, în forma în care se află, cuprinde elemente valoroase de care va trebui să se ţină seama la elaborarea altuia nou, elemente care îl fac încă de neîntrecut şi de nedepăşit întru totul, în ciuda unei pretenţioase «încercări» recente «mai moderne», de abordare a problemelor «la nivel aproape universitar», ale cărei «originalităţi» nu sunt acoperite de o experienţă didactică în predarea disciplinei.

Manualul Todoran-Zăgrean, pe lângă autoritatea şi experienţa didactică în materie, îndeplineşte câteva condiţii importante. El ţine seama, cum o spun chiar autorii: a) de nivelul ridicat de cultură generală al elevilor de astăzi; b) de progresul teologic dogmatic realizat în ultimele decenii în teologia românească, consultând aproape tot ceea ce s'a scris în domeniu; c) de deschiderile ecumenice actuale ale unor Biserici şi confesiuni creştine şi de progresele realizate de acestea în înţelegerea dogmelor şi d) de apărarea credinţei ortodoxe faţă de ofensiva prozelitismului sectant din ultima vreme; e) se prezintă la un nivel mai ridicat decât pentru nevoile Seminariilor Teologice, pentru ca absolventul de seminar să-l poată folosi, chiar şi numai în parte, ca viitor student sau ca preot; f) se distinge prin metoda de expunere, prin claritate, concizie şi sistematizare, dat fiind înalta calificare filosofico-teologico-pedagogică a autorilor.

Epuizarea ediţiilor anterioare şi solicitarea insistentă a uneia noi, arată că manualul s'a dovedit a fi util şi suntem convinşi că el *„va aduce multe servicii, fie cât de modeste învăţământului nostru teologic, precum şi Bisericii noastre"*. De altfel el este singurul citat în toate programele oficiale privind examenul de admitere la Facultăţile de Teologie Ortodoxă.

Arhiepiscopia Clujului, reeditând, cu binecuvântarea Înalt Prea Sfinţitului Părinte Arhiepiscop Bartolomeu Anania, manualul de Teologie Dogmatică al profesorilor clujeni amintiţi, vine nu numai în întâmpinarea solicitărilor elevilor şi candidaţilor la examenul de admitere la Facultatea de Teologie Ortodoxă, dar îşi exprimă prin aceasta şi recunoştinţa pentru întreaga lor activitate, de aproape cinci decenii, în slujba teologiei şi învăţământului teologic românesc.

PR. PROF. DR. IOAN ICĂ

Partea I

DOGMATICA GENERALĂ

Noțiunea, obiectul și importanța Teologiei Dogmatice

Teologia (de la cuvintele grecești: *Θεός* = Dumnezeu și *λόγος* = cuvânt, știință) este știința sau cunoștința despre Dumnezeu și lucrările Lui, pe temeiul Revelației dumnezeiești, fiind necesară creștinilor pentru mântuire.

Câmpul teologiei este vast și bogat în conținut, vast și complex fiind obiectul ei, religia, ca legătură conștientă și liberă a omului credincios cu Dumnezeu, legătură în care se are în vedere întreaga existență a omului, atât interioară, cât și în manifestările ei exterioare. Teologia cuprinde astfel, exteriorizându-și conținutul, o parte teoretică, adică de doctrină, altă parte de trăire morală și alta de cinstire, de adorare a lui Dumnezeu, de cult divin.

Teologia fiind atât de vastă și complexă, disciplinele ei de cercetare și sistematizare, teoretice și practice, sunt mai multe, împărțite obișnuit în patru grupe: discipline biblice (*Studiul Vechiului și Noului Testament* – istorie și exegeză), istorice (*Istoria bisericească,* cu subîmpărțirile ei), sistematice (*Teologia fundamentală* sau *Apologetica, Dogmatica, Morala*) și practice (*Liturgica, Pastorala, Omiletica, Catehetica, Dreptul bisericesc*), unele dintre acestea având numeroase subdiviziuni.

Teologia dogmatică, sau simplu *Dogmatica,* este expunerea sistematică a dogmelor. Făcând parte din *Teologia sistematică, Dogmatica* nu expune dogmele înșirându-le doar, ci ordonându-le într'un sistem logic, în legătură organică internă, în jurul unei idei centrale, conducătoare, aceea de Dumnezeu existent în Sine, absolut, creator, atotțiitor, mântuitor și desăvârșitor; iar fiind cunoaștere a dogmelor, ea stă în centrul teologiei, având astfel legături strânse cu toate celelalte discipline teologice, întrucât adevărul de credință studiat și explicat de *Dogmatică* – adevăr veșnic, absolut, neschimbător și mântuitor – formează conținutul esențial al religiei, conducătoare spre mântuire.

Importanța *Teologiei dogmatice* rezultă, pe de o parte, din capacitatea conținutului ei, adică a învățăturii creștine, de a da răspuns valabil neobositei năzuințe creștinești, de a cunoaște și pătrunde pe cât este omenește cu putință marile taine ale vieții și ale morții, ale originii și rostului acestora și, dincolo de trebuințele strict materiale ale pâinii celei de toate zilele, necesară și aceasta, dar depășindu-se orizontul strâmt al celor văzute și privind, în lumina adevărului dumnezeiesc, spre țelurile cele mai înalte ale vieții. Mântuitorul Însuși ne spune: *„Nu numai cu pâine va trăi omul, ci cu tot cuvântul*

care iese din gura lui Dumnezeu" (Mt 4, 4), căci *„cuvintele pe care vi le-am spus sunt duh și sunt viață"* (In 6, 63). Adevărurile de credință, dogmele, la cei ce au dorință de înaintare pe calea binelui, la cei ce fac din dogme nu numai cunoștințe strict teoretice, ci și izvor de norme ale vieții morale superioare, conducătoare la sfințenie, sunt normative nu numai pentru cugetare și credință nelucrătoare, ci și pentru traducerea lor în fapte, după modelul desăvârșit care este Hristos, Dumnezeu-Omul sau Omul-Dumnezeu, și Care ne spune: *„Învățați-vă de la Mine... și veți găsi odihnă sufletelor voastre"* (Mt 11, 29). Cunoașterea învățăturii de credință, cunoașterea lui Dumnezeu, este izvor de viață sfântă, continuată cu cea veșnică: *„Viața veșnică aceasta este: ca să Te cunoască pe Tine, singurul, adevăratul Dumnezeu, și pe Iisus Hristos, pe Care L-ai trimis"*, zice Mântuitorul către Tatăl (In 17, 3), Mântuitorul Care este *„Calea, Adevărul și Viața"* (In 14, 6).

Pe scurt, învățătura de credință a Bisericii lămurește și apără adevărul dumnezeiesc, ferindu-i în același timp de greșeli pe cei ce-l primesc; învățătura cea dreaptă, fără a schimba nimic din conținutul ei, are în vedere progresul spiritual al credincioșilor, oferindu-le ajutor de înaintare pe calea desăvârșirii.

Pe de altă parte, importanța deosebită a *Teologiei dogmatice* se vădește în complexul studiilor teologice, care, după rostul și metodele fiecăruia, cercetează părți sau laturi ale vieții religioase creștine, dar totodată, toate presupun ca temei și centru al lor adevărul credinței, expus de *Dogmatică.* Ea, *Dogmatica,* este astfel punctul central, normativ, al întregului sistem teologic, izvorând unitatea teologiei.

Cele mai strânse și mai apropiate legături le are *Dogmatica* cu *Morala,* fapt pentru care mai multă vreme ele au fost tratate împreună, întrucât dogmele reprezintă și ele obiect al *Moralei,* deosebirea constând doar din punctul de vedere din care sunt privite ele. *Dogmatica* urmărește expunerea amănunțită și cât mai sistematică a învățăturii de credință, accentuând pe de o parte temeiul ei dumnezeiesc și valoarea ei proprie și esențială, iar pe de altă parte scoțând în lumină legătura logică, rațional unificatoare, dintre dogme. *Morala* însă privește dogmele prin prisma valorii lor pentru viață, ca principii ale moralității, însuflețitoare și întăritoare ale credinței, ca și ale celorlalte virtuți care se manifestă în fapte bune. De aceea, Sfinții Părinți, până în veacul al IV-lea, numeau și învățăturile morale dogme, alături de cele de credință, și numai de atunci înainte sensul termenului de dogmă se limitează la adevărurile de credință cuprinse în Revelație.

Acestea ne apar ca prime note generale când privim raportul dintre *Dogmatică* și *Morală,* însă, de fapt, nici *Dogmatica* nu este știință sau disciplină pur teoretică, abstractă, nici *Morala* nu este numai o latură, anume cea de aplicare în viață, a *Dogmaticii.* Căci dogmele, adevărurile dumnezeiești date în vederea mântuirii, și nu simple teorii, cuprind în sine, ca element esențial, necesitatea transpunerii lor în viață ca norme de urmat, ca principii conducătoare pe calea mântuirii, iar *Morala,* la rândul ei, nu este simplă aplicare a dogmelor, ci și studiu deosebit al moralității, cu toate că marea parte a normelor morale sunt cuprinse și ele în Revelația divină, ca voință a Tatălui ceresc. Mântuitorul zice: *„Nu oricine Îmi zice: Doamne, Doamne, va intra întru împărăția cerurilor, ci cel ce face voia Tatălui Meu Celui din ceruri"* (Mt 7, 21), căci *„credința fără de fapte moartă este"* (Iac 2, 26), adevărata credință fiind *„credința care este lucrătoare prin iubire"* (Ga 5, 6).

Cele constatate cu privire la legătura dintre *Dogmatică* și *Morală* se întâlnesc, într'o anumită măsură și formă, în legăturile tuturor disciplinelor teologice cu *Dogmatica,* întrucât toate se referă într'un chip sau altul la credința creștină. Astfel, *Exegeza,* arătând și lămurind înțelesul textelor biblice, slujește adevărul credinței expus de *Dogmatică,* după care se călăuzește; *Istoria bisericească* arată în general desfășurarea în timp a vieții creștine, iar *Istoria dogmelor,* în special împrejurările în care s'au formulat dogmele și cum au fost înțelese în decursul vremii, referindu-se în fond tot la credință și oferind *Dogmaticii,* dimpreună cu Istoria bisericească în general, material spre prelucrare și sistematizare; *Apologetica* apără cu mijloace raționale adevărurile de credință; *Simbolica* expune comparativ învățăturile de credință ale marilor confesiuni creștine; *Dreptul bisericesc* sau *canonic,* conținând normele de conducere în Biserică, precum și pe cele referitoare la raporturile membrilor Bisericii între ei, apare ca aplicare practică a dogmelor și principiilor morale în viață; *Pastorala* arată mijloacele cele mai potrivite de îndrumare și de înaintare pe calea cea dreaptă, calea dreptei credințe, cuprinsă în dogme; *Omiletica* și *Catehetica* arată cum să se explice și să se predea învățătura de credință, în primul rând avându-se în vedere starea reală și după împrejurări a credincioșilor cărora li se adresează cel ce învață, predicatorul sau catehetul, ascultătorii fiind deosebiți între ei în mai multe privințe; *Liturgica* studiază și explică cultul divin, formele de adorare a lui Dumnezeu, Adevărul absolut despre care vorbesc dogmele. De aceea, deși diferitele discipline teologice își păstrează obiectul propriu și metoda specifică de lucru, ele apar într'o anumită măsură, și în chip deosebit de la una la alta, ca punere în practică a adevărurilor de credință pe care le expune *Dogmatica.*

Aici mai este de notat și de subliniat totodată că, tratând despre dogme, *Dogmatica Ortodoxă* nu le privește numai din punct de vedere general creștin, ca și cum în cursul vremii nu s'ar fi strecurat greșeli și neînțelegeri între confesiuni, ci le înfățișează așa cum le-a primit, cum le-a definit, păstrat și propovăduit Biserica cea „una, sfântă, sobornicească și apostolească", Biserica Ortodoxă, făcând totodată și deosebirile dintre confesiunile creștine cu privire la învățătura de credință și dând astfel putința deplinei prețuiri a sfintei noastre Biserici și a valorii apartenenței noastre la ea, ca mădulare ale ei. Căci Biserica Ortodoxă, dreptmăritoare, a păstrat și mărturisit totodată cu sfințenie integritatea tezaurului de credință revelat de Dumnezeu și încredințat ei spre rodire în viață, nelăsând niciodată la o parte ceva din moștenirea apostolică și nici adăugând vreun element străin la această sfântă moștenire vie, ținută neclintit și trăită, arătată și oferită de Ortodoxie, în bogăția și curățenia ei dăruite de Dumnezeu, la care Biserica ne face părtași.

Din cele arătate mai înainte, se poate spune că *Dogmatica* este centrul, baza și coloana vertebrală a tuturor disciplinelor teologice, precum opina teologul grec I. N. Karmiris. De aceea, cunoașterea acestei discipline teologice este mai mult decât necesară tuturor celor ce voiesc să devină vrednici slujitori ai Bisericii noastre.

Dogmă, teologumenă, părere teologică

Numirea de *dogmă* (de la grec. *δόγμα* = opinie, părere, stabilită de la *δοκεῖν* = a părea) a primit în limbajul teologic creștin înțelesul de afirmație categorică, întemeiată nezdruncinabil, ca fiind adevăr de credință descoperit de Dumnezeu, păstrat, formulat și propovăduit de Biserică credincioșilor spre mântuire.

Dogmele sunt adevăruri revelate, sigure și neschimbătoare, întrucât sunt de la Dumnezeu, Adevărul absolut, și sunt păstrate, definite sau formulate și învățate de Biserica infailibilă (care nu poate greși), ea avându-L drept Cap pe Însuși Mântuitorul Iisus Hristos, și însuflețitor pe Însuși Duhul Sfânt, totdeauna prezent în ea.

Astfel, notele caracteristice esențiale ale dogmei sunt două: adevăr revelat de Dumnezeu și formulat de Biserică; iar subînțelese în acestea sau derivate din ele sunt alte trei note, tot specifice, ale dogmei, anume: caracterul speculativ, neschimbabilitatea și necesitatea pentru mântuire.

Dogma creștină, adevăr revelat fiind, adică adevăr de la Dumnezeu, se deosebește ființial atât de învățăturile păgâne, cât și de cele filozofice, întrucât acestea nu sunt revelate. Dogmele sunt cuprinse în temeiurile Revelației dumnezeiești, Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție, ca *„porunci ale Evangheliei"* (Col 2, 14), fiind numite de Sfinții Părinți „dogme dumnezeiești", „dogme creștine", „dogme ale Domnului", „dogme evanghelice", „dogme apostolice".

Formularea dogmelor de către Biserică asigură și ea neschimbabilitatea și temeinicia dogmelor, ferindu-le de orice interpretări arbitrare, fapt dovedit în cursul istoriei bisericești; căci definirea, propovăduirea, apărarea și impunerea adevărului descoperit de Dumnezeu sunt lucrări ale Bisericii, care stau permanent sub asistența Duhului Sfânt, Cel ce îi dă puterea creatoare și înălțătoare a vieții spirituale religioase, ea păstrându-și, nebiruită, sub ocrotire divină, calitatea de *„stâlp și temelie a adevărului"* (1 Tim 3, 15).

Proclamarea solemnă a dogmelor o face Biserica prin Sinoadele ecumenice (*ecumenic* = a toată lumea), care sunt ca niște „trâmbițe" ale adevărului revelat. Biserica Ortodoxă a păstrat neatins principiul formulării dogmelor în Sinoade ecumenice, prin care vorbește întreaga Biserică, cea a toată lumea. Dar, cum în realitatea bisericească generală pot de fapt să vină și vremuri nefavorabile întrunirii unui Sinod ecumenic – istoria dovedește aceasta –, atunci proclamarea sinodală solemnă poate fi înlocuită prin ceea ce se numește consens unanim al Bisericii din împrăștiere, înțelegându-se, firește, numai răspândirea geografică a comunităților bisericești din mai multe părți ale lumii, Biserica neputând fi dispersată ființial. Astfel, acel consens unanim al Bisericii este de fapt glasul Bisericii întregi, al Bisericii celei una, și așa fiind, adică exprimând același înțeles de pretutindeni al unei învățături de credință, poate fi considerat ca suficient temei pentru calitatea de dogmă a respectivei învățături. Prin acest fapt nu se atinge autoritatea de drept a Sinodului ecumenic de a formula și a proclama dogmele, ci numai

se arată și altă posibilitate excepțională a Bisericii de a-și îndeplini totdeauna și fără scăderi misiunea.

Caracterul speculativ al dogmei se vădește în conținutul ei de idei, în faptul că ea „definește", referindu-se în special la cunoașterea religioasă, astfel deosebindu-se dogmele de învățăturile morale creștine și de canoane, ca și de rânduielile de cult, subînțelegându-se însă că la originea și temelia tuturor acestora stă adevărul definit în dogmă. Dogmele apar ca formulări teoretice ale rațiunii, ca învățături în care se cuprinde Adevărul revelat trecut prin conștiința și cugetarea omenească sub conducerea credinței, dar, firește, fără încercarea de a reduce adevărul dumnezeiesc la dimensiunile mărginite ale cunoașterii umane.

Neschimbabilitatea dogmei, caracterul imuabil înseamnă că ea, fiind adevăr dumnezeiesc, definit și predat de Biserica infailibilă, este și rămâne pentru totdeauna așa cum s'a predat. Aceasta pentru că dogma nu este creație a minții omenești, ci învățătură de inspirație dumnezeiască. Dacă se vorbește totuși despre o istorie sau dezvoltare a dogmelor, aceasta este o istorie a *Dogmaticii,* nu a dogmelor în sine, petrecută după formularea lor. Istoria zisă a dogmelor poate să cuprindă date despre timpul și împrejurările istorice în care s'au formulat dogmele sau despre însușirea subiectivă, personală, în conștiință a conținutului dogmelor de către membrii comunității bisericești, ca și despre gradul de înțelegere și trăire a adevărului de credință de către credincioși; dar aceasta este mai degrabă istorie a vieții religioase creștine care a determinat dogmatizarea, nu a dogmelor o dată formulate. De asemenea, explicarea dogmelor nu înseamnă și schimbare a lor. Orice schimbare în conținutul dogmei, chiar mică aparent, cum ar fi adăugarea sau scoaterea unui cuvânt din formula dogmei declarată oficial de către Biserică, cu sau fără motivare de mai bună lămurire a conținutului de credință sau de îndreptare a ceea ce ar putea fi considerat învechit, este neîngăduită, atingând însuși adevărul revelat și putând să producă mari pagube spirituale. De pildă, câte tulburări n'a pricinuit introducerea lui „filioque" în Simbolul Credinței, tulburări și neînțelegeri care au culminat în Marea Schismă? Și dacă dogmele sunt neschimbabile, aceasta nu înseamnă nicidecum stagnare, adică lipsă de dezvoltare, de creștere spirituală, fiindcă neschimbabilitatea dogmelor se referă la ființa lor ca adevăruri de credință descoperite, nu la înțelegerea pe care o putem avea despre lucrurile dumnezeiești, înțelegere la a cărei lărgire și aprofundare, deci înaintare, progres al acestora, suntem mereu îndemnați de către Biserică, neschimbabilitatea adevărului credinței celei drepte rămânând neatinsă, ea fiind notă esențială a adevărului dumnezeiesc.

Dogma este adevăr care duce la mântuire sau, altfel spus, dogma este adevărul necesar pentru mântuire. Astfel, dogma nu urmărește satisfacerea pretențiilor de cunoaștere rațională, ci scopul ei este acela de a mântui neamul omenesc. Căci fără adevărul credinței, al dreptei credințe, adevăr cuprins în dogme, nu se poate ajunge la mântuire. Dogmele sunt conducătore spre mântuire, întrucât constituie temelia dreptei cunoașteri religioase și a întregii vieți duhovnicești a adevăratului creștin, povățuitoare fără greș fiind pe întreg parcursul vieții creștine, de la început și de la treptele cele mai de jos ale acestei vieți, și până la treapta cea mai de sus a perfecționării omenești, anume aceea a desăvârșirii sau îndumnezeirii celor care, cu luminată și neînduplecată

stăruință urcă pe calea spre mântuire, sfințire și desăvârșire. Cunoașterea adevărului dumnezeiesc, acela al dogmelor Bisericii, și dreapta lui înțelegere și urmare este cunoașterea adevăratului Dumnezeu, cunoaștere care duce la viața cea veșnică (In 17, 3; 14, 6; 6, 63; Mt 11, 29).

Teologumenă este numirea ce se dă unei păreri teologice care poate constitui o bază a învățăturii bisericești, întrucât are un temei în Revelație și în scrierile Părinților bisericești, în special în ale marilor „dascăli ai lumii" (cum sunt numiți Sfântul Vasile cel Mare, Sfântul Grigorie Teologul și Sfântul Ioan Hrisostomul); ea este concepție adesea cu largă circulație printre teologi, dar fără să se bucure de consensul unanim al Bisericii, spre care, figurat vorbind, „aspiră". Valoarea unei teologumene depinde, pe de o parte, de evidența bazei ei în izvoarele Revelației divine, iar pe de altă parte, subiectiv, de adaosul de lămurire cu care vine ea, în cercetarea și cunoașterea teologică, apărând uneori chiar ca necesară din acest punct de vedere. Exemple de teologumene: durata zilelor creației; soiul pomului cunoștinței binelui și a răului, din grădina raiului; teorii chenotice (numire de la grec. *κένωσις* = deșertare, golire, smerire), adică referitoare la chipul Întrupării Domnului, prin deșertare sau golire de Sine, prin totală smerire și ascultare, căci El, *„Care în chipul lui Dumnezeu fiind..., S'a golit pe Sine, chip de rob luând, făcându-Se asemenea oamenilor..., S'a smerit pe Sine, ascultător făcându-Se până la moarte"* (Flp 2, 6-8).

Părerea sau *opinia teologică* este opinia particulară a teologilor referitoare la o latură sau la o afirmație a unei învățături de credință care nu pare destul de lămurită în izvoarele Revelației, ea urmărind tocmai să pună în mai deplină lumină ceea ce pare a fi în umbră pentru înțelegere, fapt prin care se satisface oarecum cugetarea teologică, lămurindu-se astfel și conținutul respectiv al credinței, dar fără pretenții deosebite de proprie fundamentare a părerii înseși. De aceea, părerile teologice sunt primite în *Dogmatică* în măsura în care ele nu contrazic dogmele și oferă un oarecare plus explicativ în cunoașterea religioasă, apropiindu-se de teologumene. Părerile teologice încearcă să răspundă la întrebări referitoare la amănunte mai mult subînțelese în textele scripturistice, ca de exemplu: toate Sfintele Taine au fost instituite direct de Mântuitorul; când s'a instituit Sfântul Maslu; când a fost ridicată nunta la rangul de Sfântă Taină. Se înțelege că justificarea nesatisfăcătoare pe temeiul Revelației face ca această simplă părere personală, particulară, să fie lipsită de valoare.

Originea religiei. Teorii despre originea religiei

Problema originii religiei ca fenomen social și istoric a preocupat și continuă să preocupe mai mulți gânditori, savanți, filozofi, toți voind în primul rând să lămurească apariția religiei în omenire prin influența unor elemente sau factori naturali ai mediului fizic și social în care s'a desfășurat viața omului în trecutul cel mai îndepărtat. S'au format

astfel mai multe ipoteze sau teorii despre religie și originea ei, fiecare dintre ele pretinzând că oferă un răspuns suficient întrebării: ce este religia și care este originea ei?

Teoriile referitoare la originea religiei pot fi împărțite în trei grupe: *teorii evoluționiste, teorii raționaliste* și *teorii nativiste.*

1. TEORII EVOLUȚIONISTE.

După aceste teorii, religia ar fi apărut în timp, anume pe drumul străbătut de om de la starea preumană la cea umană, deci după o perioadă în care omul n'ar fi avut religie.

Teorii evoluționiste sunt: *animismul, naturismul, totemismul* și *fetișismul.* Ele pleacă, toate, de la două presupuneri, și anume: 1. A existat un timp în care omul n'a avut religie; 2. Pentru studiul religiei omului primitiv, preistoric, care nu mai există, este suficientă cercetarea religiilor omului „primitiv" sau necivilizat de azi, între acestea existând o importantă similitudine.

a. Animismul pleacă de la o înclinare a omului primitiv de a anima (de la latinescul *animare* = a însufleți), de a însufleți lucrurile din natură, socotindu-le ca vii, însuflețite, după asemănarea cu omul. Pentru primitiv, natura înconjurătoare este însuflețită, este împânzită de spirite. Religia ar fi apărut în momentul în care omul a intrat în legătură religioasă, adică de cult, cu unul sau mai multe spirite din natură, pentru a și le face favorabile, sau a le cere ajutor. În felul acesta, animismul este afirmat ca principiu explicativ al religiei primitivilor, ca și al formelor religioase posterioare din istoria religiilor.

După teoreticienii animiști (în special E.B. Tylor), omul a ajuns la conștiința propriului său suflet prin fenomene întâlnite în viață, ca *răsuflarea,* pentru că numai cel viu răsuflă, moartea fiind dispariția răsuflării, despărțire de răsuflare; *umbra,* care însoțește omul și lucrurile, moartea fiind plecare a umbrelor într'o lume a lor; *somnul,* socotit ca plecare temporară a sufletului, care, în *vis* și în *viziuni,* vede multe lucruri, locuri și persoane; tot aici intră și *bolile nervoase,* epilepsii, paralizii, histerii, halucinații, ca origini ale credințelor religioase din cauza părăsirii trupului de către suflet și așa zise intrări de alte suflete rele în trup. Sufletul, după moartea trupului, se poate și reîncarna în alt trup, de unde rezultă asemănările dintre părinți și copii, credințe întâlnite la clanuri primitive. Sufletele s'ar putea reîncarna și în animale, dintre care șerpii sunt mai temuți, după cum ele pot să rămână și în lumea lor. Se spune de asemenea că, așa cum omul și-a atribuit lui un suflet, el a dotat și lucrurile din natură cu spirite bune și rele, care influențează viața lui, el fiind astfel obligat să intre în legătură cu acestea, pentru a câștiga ajutorul celor bune și a se apăra de cele rele, ceea ce a determinat apariția religiei.

Ca religie primară, animismul este cultul spiritelor cu viață proprie, dar care se și amestecă în viața omului. Iar după chipul în care este considerat și prezentat animismul ca fenomen religios primar, acesta ia forme diferite, ca: *manism* (de la latinescul *manes* = sufletele morților), cultul strămoșilor; *totemism,* cultul sufletelor strămoșilor reîncarnate în animale sau plante, numite *totemi; fetișism,* cultul spiritelor întrupate în obiecte din natură sau făcute de om, numite *fetiși; naturism,* cultul fenomenelor din natură care, într'un chip sau altul, l-au impresionat pe om și puterea lor s'a impus acestuia.

Care anume dintre formele primitive de religie enumerate aici ar fi trebuit să fie cea originală, primară – părerile diferă între autorii teoriilor evoluționiste, fapt care însă nu schimbă nimic din explicarea originii religiei, după această concepție.

În ceea ce privește aprecierea sau critica teoriilor evoluționiste amintite mai înainte este necesar să subliniem încă de la început că presupunerea existenței unei perioade atee la începutul omenirii este total neîntemeiată. Căci cercetări ale antropologilor, etnografilor și istoricilor religiilor arată că ipoteza unui ateism primar în omenire este o pură imaginație a celor care au formulat acea ipoteză, necesară de altfel teoriilor evoluționiste animiste, susținătoare a unui gol religios la începutul omenirii. După învățătura noastră, religia există pretutindeni, ea găsindu-se chiar la baza dezvoltării omenirii. Pretutindeni până unde se pot întinde cercetările antropologice și etnografice, religia este prezentă, chiar și la triburile socotite ca cele mai primitive, oamenii aflându-se și acolo grupați în familii, având credințe religioase, practici de cult și norme de morală.

Prin urmare, și omul primitiv a avut religie. O dovadă sigură în această privință este cultul morților. Chiar la primitivi, morții erau îngropați, nu simplu părăsiți sau aruncați. Aceasta se evidențiază prin poziția cu vădită intenție dată cadavrelor, anume poziția încovoiată și culoarea roșie cu care se vopseau cadavrele, această culoare fiind semn sau imagine a vieții, ceea ce înseamnă că și pentru primitivi viața nu încetează o dată cu moartea. Și astfel, cultul morților presupune credința în existența sufletului, precum și aceea a unei vieți viitoare, ca și a unei divinități creatoare și ocrotitoare. Spre aceeași concluzie duc și picturile, gravurile și figurile aflate în grote, datând din preistorie, și cărora cercetătorii le recunosc un caracter sacru. Desigur, credințelor specific religioase li s'a adăugat sau amestecat cu timpul și rituri sau practici magice, adică vrăjitorești, născute din lipsuri și neputințe materiale, dar fără ca ele să înlocuiască religia. Și în preistorie, și în istorie, omul apare ca având religie, ceea ce înseamnă că religia răspunde unei necesități firești a intelectului omenesc și, în genere, a vieții sufletești umane, pe care omul a avut-o întotdeauna ca om. În concluzie, după concepția noastră, care nici n'ar putea fi altfel, religia este realitate universal-umană.

Aceeași concluzie de universalitate a religiei se desprinde și din cercetarea religiilor la așa-numitele popoare primitive actuale. Căci toate aceste popoare au ideea de divinitate creatoare și răsplătitoare, de viață viitoare și de justiție divină, elemente esențiale ale religiei.

În concluzie, teoriile animiste care explică originea religiei prin efectele unor fenomene din viața omului, ca: răsuflarea, umbră, somn, vis, viziuni, boli nervoase, care ar fi dus la ideea de suflet în om și apoi la cea de spirite libere cu care se intră în legătură religioasă, sunt, după concepția noastră, neîntemeiate, întrucât numai existând anterior acestor fenomene ideea de suflet în om, de spirite, de o viață viitoare și de divinitate, li se poate atribui acestora și un caracter religios. De fapt, lucrurile s'au petrecut tocmai invers decât presupune teoria animistă. Căci numai având omul de mai înainte ideea de spirit imaterial, putea să-și imagineze că în dosul fenomenelor amintite ar fi spirite. La fel a trebuit să se petreacă și în celelalte forme de animism, întrucât ideea de divinitate a existat înainte de animism, adică de practicile animiste, din care motiv animismul nu poate fi considerat prima religie.

b. Pe o greșeală asemănătoare – din punctul nostru de vedere – celei a animismului se sprijină și **naturismul**, care susține că el ar constitui religia primară, prin adorarea naturii. Pe scurt, natura înconjurătoare, prin imensitatea și măreția ei, ca și prin utilitatea ei, pe de o parte, și prin periculozitatea unor fenomene din ea pe de altă parte, l-a influențat puternic pe om, în care s'a născut sentimentul imensității, al infinitului, din care s'a născut cel al adorației; din sentimentul utilității a ieșit cel al protecției, iar sentimentul pericolului l-a creat pe cel al dependenței și al fricii. Aceste sentimente, o dată apărute în om și ajutate de fantezie și de imprecizii ale limbajului, au dus la divinizarea naturii – ca și a unor fenomene din ea: soare, foc, lumină, munți, mare etc. –, prin acestea născându-se religia, prima religie, conform teoriei naturiste, religia compusă din transformarea în spirite, în divinități, a elementelor și puterilor naturii, cu care omul s'a simțit obligat să intre în legătură religioasă.

Critica naturismului, la fel cu critica oricărei teorii referitoare la originea religiei, pune o întrebare de bază, căreia naturismul n'a fost în stare să-i răspundă acceptabil, și anume: De unde a avut omul ideea de spirit și divinitate, idee cu care a însuflețit natura și a divinizat-o? Căci, după ce omul a avut ideea de Dumnezeu, închipuindu-și lumea, natura, ca operă a Lui, a putut fără greutate să îndumnezeiască fenomene naturale sau chiar întreaga natură, ceea ce s'a și întâmplat în cursul vremii, în grade și forme diferite, după împrejurări, unele favorabile degradării religiei primare. Adevărul – pentru noi – este că Dumnezeu l-a înzestrat pe om cu religie, iar nu natura i-a dat omului pe Dumnezeu. E vrednic de remarcat faptul că filozoful Ed. von Hartmann, unul dintre cei mai aprigi susținători ai naturismului, zice: „Nu există religie fără ideea de Dumnezeu. Ideea de Dumnezeu este punctul de plecare conștient al oricărei religii". Căci, chiar dacă omul a fost impresionat de imensitatea naturii, nu se poate explica trecerea de la senzația acestei imensități materiale la ideea de ființe spirituale, care sunt altceva decât materia. Acest lucru cu atât mai mult, cu cât, la început, cum constată istoria religiilor, nu realitățile naturale imense, considerabile, ca soarele, munții, marea, au fost divinizate, ci ființe neînsemnate ca mărime, șopârla, cangurul, șarpele, broasca sau plante mici, fenomenele cosmice devenind numai mai târziu obiecte de adorație.

c. Totemismul – după concepția noastră – nu poate fi considerat nici el ca religie primară, întrucât inițial el este doar o instituție de clan și trib, deci strict socială, iar caracter religios a primit numai ulterior; și chiar ca instituție de clan, totemismul este precedat de instituția familiei, care e anterioară clanului, ea fiind forma primordială de viață socială și având religie. De aceea, totemismului i se tăgăduiește caracterul religios, caracter care i s'a adăugat mai târziu, împrumutat fiind din religia existentă mai înainte.

Deși cu privire la totemism, ca și referitor la toate teoriile care încearcă să pună originea religiilor primare în elemente naturale, este valabilă observația că omul, pentru a face și a întreține o legătură cu o forță sau o ființă invizibilă, trebuie să aibă credința că forța sau ființa respectivă există ca persoană căreia i se cuvine un cult.

d. Înrudit cu totemismul este **fetișismul**, care, cum am amintit, constă în adorarea unor obiecte materiale din natură sau făcute de om, fiind și acesta tot așa lipsit de temei ca și totemismul.

e. Manismul sau cultul zeilor casnici, strămoșii, nu face nici el excepție, din același motiv.

Este cazul să amintim aici și de o teorie naturalistă mai veche, care susține că religia s'a născut din frica pe care oamenii primitivi au simțit-o față de unele fenomene catastrofale din natură: cutremure de pământ, vulcani, uragane, inundații, alunecări de teren etc. Această teorie a fost susținută în antichitate de filozoful grec Epicur și de poetul Lucrețiu, care spune: *„Primos în orbe deos timor fecit, ardua de coelo fulmina cum caderent"* (Frica a făcut primii zei în lume, în timp ce cădeau fulgerele grele din cer). Aceeași părere o exprimă în epoca modernă filozoful D. Hume, enciclopediștii francezi, Schopenhauer și alții.

Noi nu împărtășim aceste păreri, ci credem că omul primitiv rămâne impasibil în fața celor mai înspăimântătoare fenomene ale naturii. Pe de altă parte, frica nu poate da naștere religiei, deoarece ea îndepărtează pe oameni de zei și nu-i apropie, și o dată cu dezvoltarea culturii și civilizației, cauzele acestor fenomene generatoare de frică fiind cunoscute, ar fi trebuit ca religia să dispară din omenire, ceea ce nu s'a întâmplat. În sfârșit, dacă frica ar fi dat naștere religiei, atunci toți zeii trebuiau concepuți ca zei răi și răzbunători, și nu binefăcători ai oamenilor, cu care aceștia simt nevoia să stea în legătură.

Mai amintim aici numai în treacăt concepția sociologistă a lui E. Durkheim, care consideră religia ca un produs social, ca și cea a psihanalizei lui Freud, ca produs al unor refulări de natură psihică.

2. Teorii raționaliste.

Sub acest nume se cuprind mai multe teorii care consideră religia drept o investiție conștientă a unor oameni, desigur, aceasta fiind făcută cu un scop interesat. Acestea sunt următoarele:

a. Raționalismul istorico-programatic. După această teorie, religia este fie invenția preoților, fie a conducătorilor de stat. Ca invenție a preoților, religia a luat naștere din dorința acestora de a exploata ignoranța mulțimilor, spre a-și putea asigura dominația asupra lor. Având cunoștințe superioare cu privire la fenomenele naturii, care lipseau mulțimilor, preoții ar fi profitat de ignoranța acestora, prezentând unele întâmplări și fenomene – mai ales pe cele defavorabile oamenilor – drept acțiunile unor ființe plăsmuite de fantezia lor. Luând drept adevărate afirmațiile preoților, aceștia au mers mai departe, convingând mulțimile să creadă că ei, preoții, stau în strânsă legătură cu aceste ființe atotputernice și pot interveni prin diverse rituri ca acestea să le devină favorabile, făcând astfel gloata să recurgă la ajutorul lor. În sprijinul teoriei lor, susținătorii acesteia afirmă că istoria dovedește adevărul ei, deoarece la toate popoarele antice conducătorii au fost preoți și numai mai târziu domnia lor a fost înlăturată și înlocuită cu cea a regilor ostași.

Ca invenție a conducătorilor de stat, religia a luat naștere din străduința acestora de a-și convinge supușii că ascultarea și supunerea față de ei este cerută de ființe superioare omului, care pedepsesc nesupunerea și neascultarea, precum răsplătesc împlinirea lor în viața aceasta sau în cea viitoare.

Această teorie își găsește sprijin în *Codicele Hamurabi*, în legislația spartanului Licurg, ca și a regelui roman Numa Pompiliu, iar filozoful cirenaic Evhemeros afirmă că zeii nu sunt altceva decât oameni îndumnezeiți, cărora apoi li s'a dat un cult deosebit. În felul acesta a apărut cultul regilor egipteni, al împăraților romani, care încă în viață erau considerați ca zei.

Dar ambele aceste concepții raționaliste nu pot explica originea religiei.

b. Raționalismul naturist (fizical). După această teorie, religia este rezultatul tendinței de a interpreta fenomenele naturii în mod rațional. Îl găsim pentru prima oară la filozofii greci Prodiclos, Empedocle, Democrit, la stoici, la Aristotel și la neoplatonici. După aceștia, religia își are originea în personificarea fenomenelor naturii și adorarea lor, de aceea numeroși zei, atât la greci, cât și la romani, cât și la popoarele orientale, poartă ca nume elementele naturii: Zeus e cerul fulgerând, Apolo e soarele, Hefaistos e focul, Neptun e marea, Eolus e vântul etc.

c. Raționalismul psihologic. Această teorie explică originea religiei ca o obiectivizare a sufletului omenesc, în sensul că zeii sunt plăsmuiri ale fanteziei omenești pe măsura și după modelul însușirilor sufletului omenesc, potențate și obiectivate în natură. Cu alte cuvinte, zeii, oricare ar fi ei, sunt puterile antropomorfizate ale naturii, ale căror însușiri au proporții mult mai mari, fiind plăsmuiri după modelul oamenilor, afirmație făcută de Feuerbach: „Omul l-a creat pe Dumnezeu după chipul său".

Sub forma aceasta, raționalismul psihologic îl găsim la Epicur, în parte la Platon, iar în epoca modernă la D. Hume.

Dar nici această teorie nu poate explica originea religiei. Căci dacă omul în mod conștient a personificat natura, atribuindu-i însușiri după modelul său, cum s'ar fi putut prosterna în fața unei astfel de divinități, știind că el a creat-o? Iar cunoscând că însușirile spirituale pe care el le-a atribuit naturii după modelul său nu sunt reale, ci numai imaginare, de ce nu s'a îndumnezeit pe sine și nu natura? De asemenea, omul convingându-se de lipsa de realitate a plăsmuirilor sale, ar fi trebuit să renunțe la religie, ceea ce n'a făcut.

3. Teorii nativiste.

Toate teoriile nativiste susțin că ideea de Dumnezeu și de religie sunt înnăscute sufletului omenesc, ceea ce i-a făcut pe unii învățați să vorbească de *inascența religiei*. Unii dintre susținătorii acestei teze afirmă că fiecare om, încă de la naștere, posedă o idee clară despre Dumnezeu (Platon, stoicii, Cicero și scolasticii), în timp ce alții susțin că sufletul omenesc se naște doar cu o predispoziție de a-și forma o idee despre Dumnezeu, dar nu cu o idee clară despre ființa divină (Goethe).

Împotriva concepțiilor nativiste s'a ridicat empirismul englez, începând cu filozoful John Locke, care a negat orice idee înnăscută sufletului omenesc, afirmând că *„nihil est in intelectu quod non prius fuerit in sensu"* (nimic nu este în intelect care să nu fi fost mai înainte în simț).

Fără îndoială că teoriile nativiste sunt mai aproape de adevăr în ceea ce privește explicarea originii religiei. Dar prin aceasta nu trebuie să înțelegem că sufletul omenesc

posedă de la naştere ideea de Dumnezeu ca o idee clară şi distinctă, cum ar spune Descartes. Ceea ce omul are înnăscut în el nu e ideea de Dumnezeu, fie chiar confuză, ci numai o tendinţă, un impuls, o aspiraţie care îl mână spre ceva mai înalt, infinit, necondiţionat şi veşnic, spre care sufletul omenesc tinde, precum spunea Fer. Augustin: *„Inquietum est cor meum... donec requiescat in Te"* (Neliniştit este sufletul meu... până îşi află odihna în Tine).

Astfel, nativismul poate fi admis sub forma unei dispoziţii înnăscute în sufletul omenesc, care-l face pe om să ajungă la ideea de Dumnezeu prin observaţie şi reflexie, ca şi la raportul ce trebuie să existe între el şi Dumnezeu.

Înţeles astfel, nativismul nu poate fi acuzat că ar contrazice rezultatele psihologiei moderne, după care nu există idei înnăscute pe de o parte, iar pe de alta, el uşurează înţelegerea numeroaselor forme de religie care au existat sau există din trecutul cel mai îndepărtat al omenirii până astăzi.

Drept concluzie în legătură cu originea religiei, se pot afirma următoarele:

Originea religiei e de natură transcendentă, supranaturală, având-şi punctul de plecare în Fiinţa divină, Care datorită bunătăţii şi iubirii Sale a sădit în sufletul omenesc dispoziţia ca acesta să tindă spre Dumnezeu, să-L cunoască şi să stea în legătură cu El.

Fiinţa religiei. Teorii despre fiinţa religiei

Religia – de la latinescul *religio*, derivat al verbului *religare* = a lega, sinonim cu ebraicul *berit* = legătură, legământ (cf. Fc 9, 9, 11-12, 15-16; Iş 19, 5; Dt 5, 2-3) – *este legătura conştientă şi liberă a omului cu Dumnezeu*[1]. În conţinutul acestei legături intră cunoaşterea lui Dumnezeu şi trăirea după voia lui Dumnezeu; iar în aceasta din urmă se pot distinge două părţi: cea de trăire morală şi de cult divin, adorarea lui Dumnezeu. Prima parte, cea de cunoaştere, constituie partea teoretică a religiei, doctrina, iar celelalte două, anume de trăire morală şi de cult, partea practică a ei.

Aici este de remarcat şi de reţinut că cele trei părţi constitutive ale religiei – *doctrină, morală şi cult* –, deşi distincte între ele, nu sunt despărţite, ci alcătuiesc un întreg unitar, păstrându-şi între ele, dacă sunt bine şi corect înţelese, o vie şi indisolubilă legătură.

Totodată, pentru a se înţelege deplin şi just definiţia religiei ca legătură conştientă şi liberă a omului cu Dumnezeu, ca şi pentru a ne feri de false înţelesuri şi regretabile

[1] Deşi majoritatea cercetătorilor cred că din punct de vedere etimologic, cuvântul *religie* vine de la latinescul *religare* = a lega, a lega din nou, aşa cum afirmase Lactanţiu, sunt însă unii care cred, asemenea lui Cicero, că religia derivă de la cuvântul *religere* = a reciti, a medita, a reflecta, a cinsti, a venera; alţii îl urmează pe poetul Virgiliu, care spune că religia vine de la cuvântul *relinquere* = a rămâne, a deosebi, a pune la o parte, a venera; în sfârşit, sunt unii care-l urmează pe Fer. Augustin, care spune că religia vine de la cuvântul *religere* = a alege din nou. Alteori însă, Fer. Augustin afirmă că religia derivă de la *religare*, la fel cum spune Lactanţiu.

greșeli, sunt necesare câteva lămuriri cu privire la principalele noțiuni care intră în definiția religiei.

1. Pentru ca omul să poată avea într'adevăr legătură cu Dumnezeu, este absolut necesar ca Dumnezeu să fie înțeles așa cum este El, adică: ființa absolută, vie, mai presus de lume, spirituală și personală. Căci dacă Dumnezeu este gândit, înțeles și afirmat fără aceste însușiri, sau chiar dacă I-ar lipsi una dintre ele, atunci ceea ce s'ar numi Dumnezeu nu mai este Dumnezeu, ci simplă ficțiune, iar ceea ce se numește religie nu mai este religie care să-și merite numele. Și, ca urmare, dacă Dumnezeu nu este conceput ca fiind mai presus de lume, atunci religia se reduce la superstiție, la idolatrie fetișistă; dacă Dumnezeu nu este ființă spirituală, El poate fi confundat cu materia, ceea ce înseamnă tocmai negarea Lui, materialism; dacă Dumnezeu nu este o ființă personală, panteismul ia locul religiei. Dacă însă adevăratul Dumnezeu, având între alte însușiri și pe cele amintite, are totodată și inițiativa legăturii Lui cu noi, ca și permanenta grijă părintească față de noi, ne luminează mintea și ne sporește puterile, ca, descoperindu-ni-Se, să-L cunoaștem și să întreținem cum se cuvine legătura cu El, știind noi, tot de la El, că nu stă departe și nepăsător față de noi. Dumnezeu *„nu este departe de fiecare dintre noi, căci în El avem viață, în El ne mișcăm și suntem"* (FA 17, 27-28).

2. Dacă omul n'ar fi ființă rațională, el n'ar putea înțelege nimic din ceea ce este religios; iar dacă omul n'ar avea suflet spiritual și nemuritor, deosebit de trup și neconfundabil cu acesta, pentru el n'ar putea exista religie, adică legătură cu spiritul absolut.

După modul ei de manifestare, religia se înfățișează sub două aspecte: interior și exterior. Sub aspect interior, religia s'ar putea numi *religiozitate*, ceea ce înseamnă trăire sufletească a întregului cuprins al religiei, ca și chipul și gradul de intensitate al acestei trăiri. Acesta este aspectul subiectiv al religiei. Sub aspect exterior, religia înseamnă suma atitudinilor și actelor morale și de cult. Se obișnuiește ca sub primul aspect, cel interior, religia să fie numită subiectivă, iar aspectul al doilea, cel exterior, să se numească religie obiectivă.

Cu privire la cele două aspecte ale religiei, interior (subiectiv) și exterior (obiectiv), cel mai important lucru este să se înțeleagă just strânsa legătură, echilibrul și armonia dintre aceste aspecte, care numai împreună, în unitate bine orânduită, formează religia deplină, adevărată. Căci atât la închegarea lăuntrică a religiei, cât și la exprimarea ei exterioară ia parte omul în întregimea ființei sale psihofizice: prin rațiune, la cunoașterea religioasă, la doctrină; prin voință, la creșterea puterii de îndeplinire a normelor morale; prin sentiment, la sporirea căldurii sufletești în năzuința către Dumnezeu, trupul lăsându-se condus în săvârșirea tuturor lucrărilor exterioare rezervate lui, în cult sau morală.

Tot cu privire la cele două aspecte ale religiei, anume la raportul dintre ele, mai este de observat faptul că se ivesc uneori și greșeli de înțelegere a acestui raport, producându-se un dezechilibru între ele, pierzându-se armonia necesară din viața religioasă. Astfel, dacă aspectul subiectiv, considerându-se dominant, se dezvoltă singular și se apreciază ca îndestulător, cu nesocotirea și în paguba celui exterior, se ajunge la misticism sau chietism bolnav, iar dacă, dimpotrivă, aspectul obiectiv se cultivă cu preferință, acordându-i-se întâietate și lăsându-se cel interior în umbră, ca și cum n'ar

avea valoare, se cade în formalism sec. Religia deplină, sănătoasă, evită aceste deformări și exagerări, care înseamnă, amândouă, îngustime de orizont spiritual, respingându-i-le ca fiindu-i străine.

Fiind sădită de Dumnezeu în însăși ființa omului, religia rămâne nedezlipită de om. Geografic și istoric, pretutindeni și totdeauna, prezența umană arată și prezența religioasă, firește în diferite forme.

Formele de manifestrare ale ei, atât în interior, cât și în exterior, sunt multe și diferite, după loc, după timp, după comunități umane și adeseori chiar după persoane. Însă, obișnuit, deși atât de variate, formele religioase au fost reduse de către cercetători la trei categorii de religii: *monoteism*, *dualism* și *politeism*.

Monoteiste sunt acele religii în care există credința într'un singur Dumnezeu. Așa a fost religia celor dintâi oameni în paradisul pământesc și apoi, în ordine istorică, cea mozaică, cea creștină și cea mahomedană.

Ideea religioasă centrală, aceea de divinitate, este prezentă în toate religiile, indiferent de gradul conștiinței și al cunoștinței despre ea și indiferent de grosimea stratului de deformări care o acoperă în unele suflete (Rm 1, 23), strat depus în împrejurări nefavorabile ale vieții; dar cu toate acestea, desigur sub protecția proniei divine, ideea de Dumnezeu n'a fost nimicită, ci numai alterată. Căci și în politeism, chiar pe treptele lui cele mai de jos, ideea de divinitate nu lipsește cu totul, ci se găsește ca subînțeleasă fie în afirmarea unei ierarhii a zeilor, unul fiind mai marele tuturor și având singur autoritate supremă, fie în credința despre originea unică a zeilor, dintr'unul, tatăl tuturor, descinzând toți. Și tot așa, în ordinea vieții practice, chiar și *„cei fără de lege, din fire fac ale legii... porunca legii fiind scrisă în inimile lor"* (Rm 2, 14-15).

Dintre **religiile dualiste**, mai cunoscută este cea a vechilor iranieni (perși), cu credința în doi zei, al binelui și al răului: Ormuzd sau Ahuramazda și Ahriman sau Angromainius. Dualismul iranian a decăzut apoi cu timpul în politeism.

Politeiste se numesc religiile în care se crede în mai multe zeități. Aceste religii sunt astăzi multe și foarte diferite între ele: religii fetișiste, numire dată de la adorarea de fetiș (obiecte din natură sau făcute de om, ca pietre, pene, lemne, scoici, cuțite etc.), constituind treapta cea mai de jos a politeismului și cuprinzând populații nedezvoltate, primitive, din Africa, Australia, nordul Asiei și părți din America Centrală și de Sud; religii naturiste, cu închinare la elementele mai importante ale naturii sau producătoare de impresii mai tari, ca: soare, lună, stele, comete etc., religii numite siderale sau astrale, apoi religii numite ctonice (de la grecescul *χθῖων* = pământ), cu închinare la munți,mare, izvoare etc., zeitățile unora fiind închipuite cu înfățișare de om (religii antropomorfe) sau de animale (religii zoomorfe).

Totuși, în epoca clasicismului antic, unele forme de politeism (la greci, la romani, în confucianismul chinez sau chiar în budism) s'au putut ridica la concepții morale mai înalte, cum le găsim în scrierile unor filozofi și înțelepți antici.

Religia mozaică are meritul de a fi păstrat credința în unicitatea lui Dumnezeu, credința protopărinților noștri Adam și Eva, iar prin patriarhi și profeți a devenit „pedagog" (îndrumător) spre Hristos, Dumnezeu-Omul, întemeietor al Noului Așezământ (Noului Testament, cf. Ga 3, 24).

Religia adevărată, deplină și desăvârșită este și rămâne cea creștină, cu învățătura ei descoperită de Dumnezeu, cu morala ei cea mai înaltă, cu slujirea ei cultică desăvârșit spiritualizată și, în întregime, ridicată la culmea perfecțiunii de către Însuși Întemeietorul ei și sufletul ei permanent viu în ea, Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu Cel întrupat și adevărat Dumnezeu.

În rezumat, din cele spuse până aici despre ființa religiei, rezultă că în sufletul omenesc există o vie dispoziție religioasă, totul în religie întemeindu-se pe ideea că există o divinitate creatoare și proniatoare. Această idee și deci religia ca legătură între om și divinitate nu-și poate avea originea decât în revelația primordială dăruită de Dumnezeu primilor oameni.

Astfel religia, din momentul apariției omului, iar nu izvorâtă după aceea din vreo experiență oarecare, este o realitate primară și esențială în structura spirituală a umanității. Există un *apriori* religios (*apriori* însemnând ceea ce există mai înainte de orice experiență) sau, cu alte cuvinte, religia are caracter aprioric, adică este prezentă în om mai înainte de orice experiență alta decât ea însăși, ceea ce înseamnă că ideea de divinitate spirituală, transcendentă (mai presus de lume), dar creatoare, premerge oricărei experiențe umane, idee sădită de Însuși Dumnezeu în spiritul omului, ca temei al legăturii acestuia cu El, Dumnezeu Creatorul, Părintele tuturor. În consecință, religia nu s'a născut dintr'o experiență umană anterioară ei, ci este dar de la Dumnezeu. Ulterior, în manifestarea ei exterioară mai ales, în cursul frământatei istorii umane, religia s'a manifestat în diferite forme cu care se ocupă Istoria religiilor.

Vorbind despre ființa religiei, până aici ne-am referit numai la aspectul ei exterior sau obiectiv, pentru ca, în cele ce urmează, să ne ocupăm de aspectul interior sau subiectiv al ei, adică de însăși trăirea religioasă în om.

Privind religia numai sub aspectul ei subiectiv, numeroși cercetători ai religiei și-au pus întrebarea: în ce constă esența religiei?

Răspunsurile care s'au dat la această întrebare se pot grupa în trei feluri de teorii: *intelectualiste, sentimentaliste* și *voluntariste*, după cum ele reduc religia la unul sau altul dintre fenomenele sufletești.

1. Teorii intelectualiste.

Dat fiind faptul că una din însușirile fundamentale ale ființei umane este gândirea sau cugetarea, adepții acestor teorii susțin că omul încă de la începutul existenței sale a simțit imboldul sau impulsul de a cerceta care este cauza lucrurilor și a fenomenelor din jurul său. Dar el nu s'a mulțumit să afle numai cauza acelora cu care a venit în contact, ci, descoperind că unele cauze sunt efectul altora anterioare lor, a ajuns în mod necesar la o cauză ultimă, absolută, supremă, primară, care nu poate fi decât Dumnezeu. Astfel, pe cale logică, aplicând principiul cauzalității la explicarea fenomenelor din lume, a ajuns la concluzia că ultima cauză a lucrurilor, cauza absolută și supremă, este Dumnezeu.

După intelectualiști deci, credința religioasă este rezultatul procesului intelectual de cunoaștere a lumii, cunoaștere raportată la ultima ei cauză. Dar după ei mai există un motiv, tot de natură intelectuală, care l-a dus pe om la ideea de Dumnezeu: ideea de infinit. Astfel, după învățatul Max Müller, setea de cunoaștere a omului l-a dus pe

acesta la ideea de infinit, la care a ajuns prin contrast cu ideea de mărginit, limitat, finit, pe care a experiat-o în viața zilnică. Acest infinit a fost personificat de om, fiind numit Dumnezeu. De aceeași părere, anume că religia aparține intelectului, sunt și filozofii germani Hegel și Schopenhauer.

Cu toate că teoriile intelectualiste conțin o bună parte de adevăr în încercarea lor de a explica ființa religiei, ele o explică insuficient și unilateral. E adevărat că Mântuitorul a spus: *„Și aceasta este viața de veci: să Te cunoască pe Tine, singurul și adevăratul Dumnezeu..."* (In 17, 3), dar aceste cuvinte arată numai că pentru religie este absolut necesar a-L cunoaște pe Dumnezeu, fără de care omul nu s'ar putea pune în legătură cu Dumnezeu, nu I-ar putea cunoaște voia și nu L-ar putea adora. Dar religia nu se reduce numai la cunoașterea lui Dumnezeu; ea nu rămâne numai în sfera intelectualului și nu poate fi numai cunoștință despre Dumnezeu. Căci, deși nu poate exista religia fără cunoașterea lui Dumnezeu, totuși elementul intelectual nu poate constitui singur religia. Dacă religia se reduce la elementul intelectual, atunci ea nu mai e religie, ci filozofie. Nu este suficient ca Dumnezeu să fie cunoscut, gândit sau reprezentat, ci trebuie simțit, iubit, ascultat și urmat, adică voința Lui trebuie împlinită cu evlavie și cu dragoste.

2. Teorii sentimentaliste.

Cunoscând că emoțiile și sentimentele au un mare rol în viața individuală și socială a oamenilor, unii învățați au încercat să reducă religia la un produs al afectivității sau emotivității omenești. Numeroși filozofi, teologi și poeți, ca Herbart, Luther, Goethe, Herder, Iacobi și alții, ca și marii mistici din toate epocile, au crezut că esența religiei stă în sentiment. Dar cel care, pentru prima oară, a formulat o teorie cu privire la esența religiei bazată pe sentiment, a fost teologul protestant Fr. Schleiermacher. Concepția lui poate fi rezumată astfel:

Considerând că religia nu e nici metafizică, nici morală, nici știință, ci cunoștință nemijlocită despre existența finitului în infinit, el definește religia mai precis, spunând că este sentimentul dependenței absolute de necunoscut, care pentru noi este Dumnezeu. Contopirea noastră cu infinitul, cu Dumnezeu, conștiința aceasta a „finitului în infinit", care e un sentiment, constituie pentru noi o stare de supremă beatitudine; aceasta este conștiința religioasă desăvârșită.

Concepția lui Schleiermacher, care cuprinde elemente luate de la filozoful Spinoza, ca și din panteism, este pe cât de confuză, pe atât de eronată. Dacă infinitul este identificat cu Dumnezeu, care ne rămâne însă necunoscut, cum poate fi acesta obiectul religiei? Un sentiment religios nu poate exista, dacă Dumnezeu rămâne necunoscut, căci sentimentele nu pot lua ființă fără o idee sau un fenomen care să le dea naștere. Fără ideea de Dumnezeu, fie ea oricât de vagă și de imprecisă, n'am simți nimic care să ne lege de El, nu L-am putea adora, nu L-am cunoaște și nu I-am putea împlini voia.

Teoriile sentimentaliste despre esența religiei ne atrag atenția asupra trăirii religioase în ființa omului și ne dau posibilitatea să prețuim sentimentul la adevărata lui valoare în experiența religioasă personală, dar greșeala lor constă în susținerea faptului că esența religiei stă numai în sentiment, nesocotind total contribuția intelectului și a voinței în fenomenul religios. Proverbul latin: *„Ignoti nulla cupido"* (Cel ce nu cunoaște

nu are nici o dorință) arată că fără cunoștință, fără idei nu pot exista sentimente. Așadar fără ideea de Dumnezeu nu poate exista sentiment religios și deci nici religie.

Este cazul să semnalăm aici că, alături de teoriile sentimentaliste, pot fi luate în discuție și **teoriile estetice**, căci și acestea așază ființa religiei tot în sentiment, și anume în cel estetic sau al frumosului.

Deoarece în viața omului fantezia sau imaginația joacă un rol deosebit, căci prin ea omul își înfrumusețează și idealizează viața, numeroși filozofi și literați au susținut că religia este un produs al fanteziei, în scopul înfrumusețării vieții, ea reducându-se la sentimentul estetic cu diversele sale forme și grade. Această concepție a apărut îndeosebi în epoca romantică, între adepții săi numărându-se Lessing, Herder, Goethe, Schiller, Feuerbach, D.F. Strauss, W. Wundt și alții, dar ea a avut precursori câțiva filozofi greci din antichitate, ca: Xenofan, Evhemeros și alții. Astfel, Evhemeros afirmase că zeii sunt creați de fantezia omenească, în realitate ei fiind oameni, iar Xenofan spunea că dacă boii, caii și alte animale ar avea fantezie, și-ar crea zeii după chipul și înfățișarea lor.

După Goethe, religia se reduce la cultul frumosului, căci, spune el: „Cine are artă și știință, acela are și religie; cine nu le are pe acestea două, acela să aibă religie". Filozoful W. Wundt susține că religia s'a născut din dezvoltarea miturilor primitive, pentru primitivi mitul fiind un fel de știință poetică din care s'a născut mai întâi ideea de suflet, apoi cultul strămoșilor și animismul, iar apoi ideea de zei, pe care ei i-au adorat.

Desigur, fantezia este funcția sufletului omenesc care idealizează și înfrumusețează realitatea, ridicând omul într'o lume ideală, făcându-l să întrevadă frumusețea și perfecțiunea Creatorului. Ea însă n'are capacitatea de a crea de la sine ceva, ci numai de a organiza în forme și conținuturi noi elementele pe care unul le posedă datorită experiențelor și cunoștințelor personale, pe care le păstrează memoria. Din cele mai vechi timpuri există creații estetice ale fanteziei (sculpturi, picturi, obiecte de cult etc.), dar cu toate că acestea au stat în serviciul religiei, fantezia n'a putut crea nici obiectul religiei, nici sentiment religios, fiind totdeauna numai un auxiliar al religiei.

Sentimentul estetic se naște din contemplarea frumosului natural sau artistic, care adeseori poate avea caracter nereligios sau antireligios. O religie care s'ar reduce numai la sentimente estetice nu ar putea satisface nici setea omului de a ancora în transcendent, nici să servească de temelie moralității, dat fiind faptul că unele forme ale frumosului pot cuprinde elemente cu totul imorale. De aceea, o religie care s'ar baza numai pe artă ar putea nesocoti chiar unul dintre principalele scopuri ale religiei: unirea cât mai multor oameni în aceeași comunitate de credință și viață, în care nu există deosebire de clasă, neam, cultură, stare socială, ci toți sunt una.

3. Teorii voluntariste.

Voința este funcția sufletului omenesc prin care ne manifestăm în exterior prin acțiunile noastre. Ea înseamnă activitate îndreptată conștient spre un scop și stă în strânsă legătură cu intelectul și sentimentul, fără de care ea nici nu poate fi concepută. Căci dacă intelectul este generatorul ideilor, iar sentimentul asigură pregătirea internă a acțiunii sau faptei externe, voința execută ceea ce intelectul și-a propus, iar sentimentul a pregătit, generând impulsul spre acțiune.

Dar fiindcă acțiunile externe sunt fapte pe care le studiază morala prin prisma noțiunilor de bine și de rău, teoriile voluntariste consideră că esența religiei stă în moralitate, aceasta exteriorizându-se fie în actele de cult, fie în faptele morale ale oamenilor. Astfel s'a ajuns ca unii teologi și filozofi să identifice sau să reducă religia la morală. Așa a apărut „moralismul", un curent care urmărește înlocuirea religiei cu morala, cel mai renumit susținător al acestuia fiind filozoful Im. Kant.

Concepția lui Kant despre religie rezultă îndeosebi din lucrările sale: *Critica rațiunii practice, Religia în limitele rațiunii* și *Întemeierea metafizicii moravurilor*. Într'o altă lucrare, *Critica rațiunii pure,* el susține următoarele: cunoștința științifică este rezultatul colaborării sau fructul nunții, unirii dintre sensibilitate și rațiune, sensibilitatea oferind materialul obținut prin simțuri, iar rațiunea prelucrând acest material; această cu-noștință nu poate însă depăși limitele lumii fenomenale, adică a lumii în care trăim. Sensibilitatea noastră (simțurile) ne oferă un material haotic, care însă este prelucrat și organizat de intelectul nostru prin formele apriorice ale sensibilității, spațiul și timpul, și prin categoriile rațiunii. Acestea sunt cunoștințele științifice, care însă n'au valoare decât în lumea fenomenală. Dar dincolo de această lume este „lumea numenală", în care se află „lucrul în sine", care poate fi gândit, dar nu cunoscut, deoarece acolo nu poate opera rațiunea teoretică singură, fără ajutorul sensibilității, ci numai rațiunea practică.

Dar intelectul nostru nu e numai posesorul formelor și categoriilor „constitutive" cu care operează în lumea fenomenală, organizând materialul oferit de sensibilitate, ci posedă și unele idei regulative, care au o valoare deosebită pentru viața noastră. Ele sunt produsul rațiunii practice – pe care Kant o identifică cu conștiința și cu voința – adeseori. Astfel, ideile de libertate, de nemurire a sufletului, ca și cea de Dumnezeu sunt „postulate", adică cerințe ale rațiunii practice, ale voinței. Legea morală care se află în noi este autonomă, avându-și izvorul în rațiunea practică, nefiind produsul unei voințe străine care ne-ar impune-o. Ea este legea fundamentală a ființei noastre de care trebuie să ascultăm. Această lege se impune conștiinței noastre prin acel „imperativ, categoric": „Tu trebuie să faci..." sau „Îți este interzis să faci...".

Este firesc, spune Kant, ca în viață binele să fie răsplătit, iar răul pedepsit. Dar cum în lumea aceasta nu există un raport just între virtute și fericire, ca și între imoralitate și nefericire, din acest motiv, rațiunea practică postulează (pretinde) o lume în care binele să fie întotdeauna răsplătit, iar răul pedepsit. Dar aceasta presupune existența unui judecător drept în lumea numenală, care nu poate fi decât Dumnezeu. În acest fel, ideile fundamentale ale religiei: Dumnezeu, libertatea voinței, nemurirea sufletului, viața viitoare, fericirea ca răsplată a virtuții nu pot fi obiecte ale cunoștinței, ci numai ale credinței, ele fiind postulate ale rațiunii practice.

Iată deci că filozoful Kant, în loc să fundamenteze morala pe religie, dimpotrivă, fundamentează religia pe morală, reducând-o pe cea dintâi la cea din urmă, sau chiar subordonând religia, moralei. Aceasta se poate vedea chiar din definiția pe care o dă el religiei: „Religia este recunoașterea datoriilor morale ale omului ca porunci ale lui Dumnezeu".

Concepția lui Kant despre religie a avut o influență considerabilă asupra filozofiei și teologiei de mai târziu, continuatorii săi fiind, îndeosebi, Fichte și Schleiermacher, ea găsind o audiență deosebită în protestantism.

Teoriile voluntariste sau moraliste, deși ne arată un element important din ființa religiei, anume aplicarea la viață a raportului dintre om și Dumnezeu, ele însă, prin faptul că reduc religia la simple acte de voință ale omului, nu ne lămuresc nici asupra subiectului și obiectului religiei, nici asupra modului în care ea este trăită de către om. Căci deși morala este strâns legată de religie, sfera religiei depășește cu mult pe cea a moralei. Căci orice act de voință depinde, în primul rând, de un act de cunoaștere, în cazul religiei de cunoașterea lui Dumnezeu și a voii Sale care trebuie împlinită.

Pe de altă parte, experiența ne arată că un om poate să fie moral, fără să fie în același timp și religios. Există numeroși moraliști moderni care nu sunt religioși, după cum în cultul unor religii inferioare există practici și acțiuni imorale. Raportul dintre religie și morală nu este nici de identitate, nici de cauzalitate, ci de reciprocitate și viceversa. Chiar și în creștinism, unde raportul dintre religie și morală este așa de strâns, ele nu se identifică, morala fiind numai o consecință sau o urmare a religiei.

Referindu-ne în mod special asupra concepției lui Kant asupra ființei religiei, ea nu poate fi acceptată, deoarece e rezultatul unui punct de plecare cu totul discutabil. Căci Kant numai în mod arbitrar separă rațiunea teoretică de cea practică, limitând domeniul celei dintâi numai în lumea fenomenală, iar celeilalte în lumea numenală, negând rațiunii teoretice orice posibilitate de cunoaștere în lumea numenală. Dacă concluziile rațiunii pure în problemele din lumea numenală nu merită nici o încredere, iar noi trebuie să credem că acolo au valoare numai postulatele rațiunii practice, de aici rezultă două consecințe, și anume: a) obiectul religiei este ceva cu totul nesigur și iluzoriu, și b) sufletul omenesc nu este unitar, ci compartimentat în două sfere care lucrează independent și diferit una de alta.

Dar se pare că filozoful Kant a salvat autonomia voinței tocmai prin negarea posibilității de a-L cunoaște pe Dumnezeu pe calea rațiunii teoretice. Căci, după el, dacă L-am cunoaște pe Dumnezeu în mod teoretic, omul având permanent imaginea lui înaintea ochilor, împlinirea legii morale s'ar face cu strictețe, dar nu în mod liber, ci din frică, ceea ce n'ar exprima nicidecum adevărata moralitate, care, după Kant, trebuie să purceadă din respectul pur al legii morale, și nu din considerente sensibile.

În concluzie, Dumnezeul conceput de Kant este numai o ficțiune, cu care omul nu poate comunica fiindcă nu-L cunoaște, rolul lui fiind doar acela de a veghea ca în lumea numenală să se realizeze armonia dintre moralitate și fericire.

Din cele expuse anterior în legătură cu esența religiei, ne-am putut da seama de insuficiența, ba chiar de falsitatea teoriilor de care ne-am ocupat. Insuficienta explicării ființei religiei sub aspect subiectiv numai prin una sau alta din cele trei funcții ale sufletului omenesc: intelect, sentiment și voință rezultă fără putință de tăgadă mai ales din trăirea religioasă, care cuprinde în sine manifestarea integrală a sufletului omenesc: cunoaștere, simțire și voință. Precum afirmă un teolog, „religia este sinteza cea mai desăvârșită a celor mai înalte însușiri și funcții ale sufletului omenesc, puse în serviciul a două idei: ideea de Dumnezeu și cea a legăturii omului cu El" (Werner Gruehn). Religia conține în sine intelect, sentiment și voință, împletindu-le pe toate într'o trăire unitară în raport cu ființa divină. În religie, punctul de plecare este cunoașterea

lui Dumnezeu, chiar dacă această cunoaștere nu e deplină (cf. 1 Co 13, 9), precum și a raportului ce există între om și divinitate; așadar, inițial religia cuprinde o doctrină, pe care unii o numesc filozofie sau metafizică. Pe temeiul acestei cunoașteri, voința tinde să asculte și să împlinească voia lui Dumnezeu, exprimată în legile morale, care sunt expresii ale voinței divine.

Dar urmarea, ascultarea sau împlinirea legilor morale de către om este unită cu sentimente de plăcere, pietate și iubire față de Dumnezeu, *„Care voiește ca toți oamenii să se mântuiască și să ajungă la cunoștința adevărului"* (1 Tim 2, 4). Gândirea și fantezia se împletesc, creând adeseori simboluri prin care sunt exprimate și întărite sentimentele complexe pe care omul le trăiește în legătură cu Dumnezeu. Așa apare arta în religie, ca un prețios auxiliar, prin creațiile ei potențându-se și intensificându-se sentimentul religios.

Redusă numai la doctrină, religia devine filozofie; propunându-și să dea numai norme de conduită, ea se transformă în morală, iar dacă se oprește la sentiment, ea devine contemplație mistică, fără vreo legătură cu mediul social în care trăiește omul. De aceea, definiția pe care i-a dat-o Fer. Augustin: *„Religio est modus cognoscendi et colendi Deum"* (Religia este modul de a-L cunoaște și de a-L cinsti pe Dumnezeu), exprimă lămurit până astăzi nu numai obiectul religiei, ci și complexitatea fenomenului religios.

Raportul dintre religie și morală

Raportul dintre religie și morală în general. În unele dintre capitolele anterioare am văzut că unii filozofi au voit să reducă religia la morală sau chiar să le identifice pe acestea. Am menționat atunci că, deși există o legătură între ele, sfera religiei o depășește cu mult pe cea a moralei, întrucât morala poate fi cel mult o parte a religiei. Rămâne acum să examinăm mai îndeaproape care este raportul dintre religie și morală.

Din capitolul introductiv s'a putut vedea că între *Dogmatică* și *Morală* este o strânsă legătură, cea dintâi având menirea să expună în mod sistematic învățătura de credință creștină sau dogmele acesteia, iar cea de a doua să arate cum pot fi transpuse în viață aceste învățături, în scopul mântuirii credincioșilor, fără însă ca *Dogmatica* – cu toate că ea condiționează *Morala* – să anuleze independența acesteia. Căci așa cum credința condiționează faptele, adică viața și activitatea creștinilor, la fel și *Dogmatica* condiționează *Morala*.

Fiind însă vorba despre raportul dintre *Dogmatică* și *Morală*, echivalent celui dintre credință și fapte, acest raport trebuie analizat și pe un plan mai vast, deoarece atunci când vorbim despre el, nu avem în vedere numai două discipline teologice, dintre care una se ocupă cu expunerea învățăturii de credință, iar cealaltă cu normele de purtare în viață, ci raportul dintre două funcții ale vieții sufletești a omului, precum și despre manifestările și exteriorizările acestora. Totodată, remarcăm faptul că atunci când vorbim despre raportul dintre credință și morală, nu considerăm credința numai

din punct de vedere formal și deci ca o simplă funcție de cunoaștere a sufletului omenesc, și nici numai ca pe o virtute teologică, ci o privim îndeosebi sub aspectul ei obiectiv, deci cu privire la conținutul sau la cuprinsul ei, înțelegând prin credință totalitatea adevărurilor revelate care constituie însăși esența religiei și a teologiei creștine. Așadar, vorbind despre raportul dintre credință și morală, în realitate vorbim despre raportul dintre religie și morală. Dar mai înainte de a vorbi despre acest raport în cadrul religiei creștine, e necesar să vorbim despre el în general, atât sub aspect istoric, cât și psihologic.

Cercetările făcute la sfârșitul veacului trecut și la începutul veacului nostru, de către numeroși sociologi și etnografi (Durkheim, Lévy, Brühl, Waitz, Frazer și alții) asupra vieții unor popoare primitive (necivilizate) se pare că au avut darul să confirme teza școlii sociologice franceze, anume că originea moravurilor – și deci și a moralei – trebuie căutată în religie. Religia conține în germeni – zice Durkheim – toate elementele din care, prin disociere, prin determinare, apar diferitele manifestări ale vieții colective. Atât dreptul, cât și morala s'au născut din precepte rituale. Potrivit acestei teze, conștiința oamenilor primitivi sau necivilizați nu face deosebire între normele morale și cele religioase, orice transgresiune sau încălcare față de legea morală fiind considerată ca un păcat împotriva divinității. De aceea, normele morale pe care conștiința le impune popoarelor primitive provin din miturile și practicile religioase. Așadar, după această teză se poate afirma că pe treptele inferiorioare ale societății omenești, religiile sunt singurele purtătoare ale ideilor morale și prin aceasta, prescripțiile morale dobândesc pecetea și autoritatea poruncilor și legilor divine.[1]

Pe de altă parte, se poate însă vorbi și despre o influență a moravurilor respective, a moralei asupra religiei, acest fapt putându-se constata mai ales la popoarele antice. Astfel, cine cunoaște istoria poporului grec nu poate să nu-și dea seama că, la origine, divinitățile grecești nu erau decât forțe sau puteri îndumnezeite ale naturii și numai mai târziu, sub influența moravurilor, ele au primit calități și defecte morale pur omenești. Se cunoaște bunăoară infidelitatea conjugală a a lui Zeus, gelozia Herei, sentimentul de răzbunare ca un fapt comun atribuit zeilor, eroismul semizeilor și opunerea lor la capriciile olimpienilor etc. Așadar, în general, zeii greci erau departe de a reprezenta personificări ale idealului moral, ceea ce i-a făcut pe filozofi să-și piardă credința în ei. Însă încetul cu încetul, zeii arbitrari și răzbunători „se umanizează", adică se moralizează, primind o coloratură morală mai pozitivă, însușirile lor apropiindu-se de reprezentarea idealului moral din societatea acelor vremuri. Nu este de mirare că numeroși filozofi, ca Socrate, Xenofan, Platon și alții, au văzut în zei simple creații omenești, și au ajuns la concepția unei divinități unice, care trebuie să exceleze îndeosebi prin calități morale. Creșterea în moralitate a omenirii vechi a făcut deci necesară apariția unor divinități noi, lipsite de defectele morale ale vechilor divinități, iar alături de acești zei, semizei sau eroi sunt creații mitice în care se personifică numeroase virtuți, pe care societatea acelor vremi le prețuia mai mult.

[1] Deși la prima vedere se pare că această teză este în conformitate cu concepția creștină, în realitate ea este străină acesteia, deoarece nu consideră religia decât ca un produs social, fără nici o bază apriorică sau revelațională în om.

Religia și morala sub aspect psihologic.

Cercetarea raportului dintre religie și morală sub aspect psihologic apare cu atât mai necesară, cu cât în epoca noastră s'au înmulțit încercările de a se întemeia sisteme de morală fără vreun fundament religios. Căci, deși se vorbește curent despre strânsa legătură dintre religie și morală, totuși se poate constata că aceste două realități pot exista și independente, în sensul că există religii în care viața morală se situează la un nivel inferior, după cum există o viață morală remarcabilă în concepții filozofice lipsite de elemente religioase.

Dacă ne referim la ființa religiei, rămâne un fapt neîndoielnic că religia se leagă de necesitatea și tendința sufletului omenesc de a se pune în legătură cu ființa superioară, absolută, cu Dumnezeu. Religia ne apare astfel ca legătură liberă și conștientă dintre om și Dumnezeu, omul menținând această legătură prin diferite practici de cult, care în ansamblul lor nu sunt decât manifestarea în exterior a credinței și trăirii lui religioase. Desigur, nevoia legăturii cu Dumnezeu nu e simțită de toți oamenii în același fel și nici cu aceeași intensitate. Datorită acestui fapt, există oameni puțin religioși sau chiar nereligioși, după cum există oameni religioși, unii ajungând până la un misticism bolnăvicios, ori la bigotism. Această nevoie subiectivă de a se pune în legătură cu Ființa supremă se întemeiază însă pe fapte și raporturi obiective, de unde rezultă că religia nu poate fi explicată numai ca un produs psihologic subiectiv.

Dar în afară de această manifestare a ființei omenești, există și o alta, și anume față de persoanele, ființele și lucrurile din lumea înconjurătoare în care trăim. Această manifestare constituie obiectul de cercetare al *Moralei*, disciplină teologică ce ne arată modul în care trebuie să ne comportăm în viața noastră zilnică.

Putem deci spune că religia și morala provin fiecare, sub aspect psihologic, din două nevoi deosebite ale sufletului omenesc: cea dintâi, din nevoia de a ne pune în legătură cu ființa supremă și cu lumea celor nevăzute, iar cea de a doua, din nevoia de a fi în legătură cu lumea în care trăim, cu semenii noștri, cu societatea din care facem parte.

Diferite păreri cu privire la raportul dintre religie și morală.

Întrebarea care se pune și la care trebuie să răspundem acum este: dacă religia și morala provin din două nevoi deosebite ale sufletului omenesc și ca atare sunt două manifestări deosebite, care este raportul dintre ele? Oare o persoană care este într'adevăr religioasă, manifestându-se ca atare, prin aceasta este ea o persoană morală și viceversa?

La această întrebare s'au dat diferite răspunsuri. Unii au spus că religia implică în sine și moralitatea, alții că religia este identică cu morala, iar alții că deși sunt deosebite una de alta, totuși se influențează în mod reciproc, ori că derivă una din alta (fie morala din religie, fie religia din morală). În sfârșit, alții au spus că poate exista religie fără morală și morală fără religie, și că deci n'ar exista în mod necesar o legătură între ele.

Din varietatea acestor opinii privitoare la raportul dintre religie și morală, se pot reține următoarele:

Exceptând părerea că religia și morala sunt același lucru, pe care o respingem de la început ca falsă, nu se poate nega faptul că ele n'ar fi realități de sine stătătoare, deoarece există oameni religioși fără să fie morali, după cum există oameni cu manifestări de cea mai înaltă moralitate, fără a fi nicidecum religioși[1]. De asemenea, în istorie există perioade în care religia decade, fără a decădea moralitatea și invers. Dar acest lucru își are întotdeauna motivarea sa, căci dacă uneori religia poate exista fără moralitate, de asemenea, viața morală fără religie, nu înseamnă că aceasta e starea firească în care se află omul care trăiește în deplină libertate. Este posibil atât pentru individul izolat, cât și pentru societate, să ducă o viață morală corespunzătoare, chiar dacă credința religioasă a dispărut.

Această situație nu e însă de durată, fiind numai o stare trecătoare, în curând putându-se ajunge la un adevărat declin moral. Chiar în lumea greco-romană se poate constata că atunci când morala s'a desprins de religie, decăderea moravurilor a dus societatea la prăbușire. Mai degrabă se poate afirma că religia și morala au o soartă comună, pe de o parte ambele având să lupte împotriva unor dușmani comuni, ca pornirile josnice ale omului și concepțiile decăzute, iar pe de alta, amândouă având să promoveze o serie de valori comune, ca libertatea, personalitatea, responsabilitatea și aspirația omului spre desăvârșire. De aceea, ambele sunt sortite să triumfe sau să decadă împreună.

Raportul dintre religie și morală în concepția creștină.

Adevăratul raport dintre religie și morală este exprimat în concepția creștină și el se poate rezuma în următoarele:

Deși religia și morala sunt două manifestări deosebite ale sufletului omenesc, ele se întregesc una pe alta, se implică una pe cealaltă, presupunându-se și condiționându-se în mod reciproc. Mai mult, s'ar putea spune că ele sunt două aspecte, două fețe ale aceleiași realități spirituale nedespărțite. Noi le separăm din punct de vedere logic, dar ele rămân unite și nedespărțite în unitatea conștiinței personale. Ele se află într'o strânsă legătură, pentru că omul religios simte nevoia și imboldul de a realiza în propria viață concepția sa despre lume și despre om, la formarea căreia religia și-a dat o importantă contribuție, și de a-și conforma conduita potrivit acestei concepții. Fiind două manifestări deosebite, dar care stau într'o strânsă legătură, ele se condiționează și se întregesc reciproc, ca expresie a aceleiași tendințe: de a ne pune în legătură cu Dumnezeu și cu semenii noștri.

Dacă în concepția creștină întreg edificiul ordinii morale din lume are la temelie voința lui Dumnezeu, atunci respectarea acestei ordini înseamnă cinstirea și preamărirea lui Dumnezeu, ceea ce constituie o parte însemnată a religiei. De aceea, religia și morala, credința și moralitatea constituie un tot organic și inseparabil. Deci se poate spune că ele stau în aceeași relație ca rădăcinile cu pomul pe care-l nutresc, de aceea, fără religie adevărată nu poate exista moralitate adevărată.

---

[1] În romanul scriitorului Caldwell Taylor, *Suflete pătimașe* (tradus acum câteva decenii și în românește) sunt admirabil zugrăvite două astfel de personaje: Angus Cauder, un tânăr religios până la bigotism, dar de o moralitate mai mult decât dubioasă, zgârcit, nedrept, meschin și răzbunător, și Stuart Coleman, om de o generozitate și de un altruism fără seamăn, dar lipsit de orice credință religioasă.

Credința religioasă deschide moralei creștine o înaltă perspectivă, o zonă luminoasă, oferindu-i în același timp un temei sigur și o încoronare, pe care aceasta nu le poate afla în altă parte. „Conștiința religioasă închide ca într'un cerc și întregește conștiința morală a creștinului de jur împrejurul întregului orizont al vieții sale, plutind peste întregul câmp al datoriei, așa cum cercul înconjoară pământul" (I. Mihălcescu). Avându-și fiecare ființa sa proprie, ele pot trăi și fiecare în parte, dar nu pot ajunge la plenitudinea și la scopul existenței lor decât în conviețuirea armonioasă dintre ele. „Una fără alta este ca lumina lunii care nu încălzește, sau ca și căldura sobei care încălzește, dar nu luminează; ca inteligența lipsită de brațul voinței, sau ca voința lipsită de lumina inteligenței; ca teoria rămasă nepusă în practică, sau ca practica făcută la voia întâmplării fără lumina teoriei" (I. Mihălcescu).

Desigur, în cercetarea raportului dintre religie și morală, în majoritatea cazurilor s'a insistat mai mult asupra aportului pe care religia îl aduce moralei, deci asupra influenței religiei asupra moralei. Dar nu-i mai puțin adevărat că se poate vorbi în general și de influența moralei asupra religiei, ca despre o realitate de necontestat. Precum afirmă teologul ortodox Andrutsos, e un lucru evident că religia se reliefează și se preamărește prin morală. De aceea, dacă religia este o forță spirituală considerabilă, acest fapt se datorează în parte – și îndeosebi în epoca modernă – conținutului ei moral, ea devenind astfel, prin pedepsirea răului și răsplătirea binelui, protectoarea și apărătoarea vieții morale. Fără forța moralității, religia devine o superstiție, iar Dumnezeu, o ființă arbitrară și imorală. Aceasta explică, în parte, de ce a încercat Kant să fundamenteze religia pe morală, inversând astfel adevăratul raport ce există între ele.

Rezumând cele ce se constată din expunerea anterioară cu privire la raportul dintre religie și morală, se pot desprinde următoarele:

1. Religia și morala sunt două realități deosebite, având fiecare esența sa proprie. Datorită strânsei legături dintre ele, s'ar putea spune că ele sunt două aspecte ale aceleiași realități, care însă nu se pot identifica.

2. Legătura, sau raportul dintre ele, nu e nici numai de simplă coordonare, fiindcă ele nici nu progresează, nici nu regresează în mod egal și uniform, dar nici de subordonare, în sensul că una s'ar cuprinde sau ar deriva din cealaltă.

Adevăratul raport dintre ele este înfățișat în concepția creștină, după care ambele se implică, se condiționează, se presupun și se influențează reciproc. În creștinism, religia și morala – deși deosebite una de alta – există în mod inseparabil, religia fiind totuși fundamentul moralei.

Din această relație dintre religie și morală, desigur cea care câștigă mai mult este morala, deoarece noțiunile fundamentale ale acesteia dobândesc prin această relație un caracter oarecum sacru. Astfel, conștiința morală devine „glasul lui Dumnezeu" în om, caracterul moral și tendința spre desăvârșire o năzuință de asemănare cu Dumnezeu, legea morală o expresie a voinței divine, iubirea față de binele moral devine iubire față de Binele suprem, Dumnezeu.

Raportul dintre religie și artă

În capitolul privitor la esența religiei am arătat că unii învățați au încercat să reducă religia la sentimentul estetic, voind să o identifice sau să o reducă la artă. Am afirmat atunci că religia nu poate fi nici identificată, nici redusă la artă, căci arta nu poate crea nici obiectul religiei, ea fiind numai un auxiliar al acesteia.

În cele ce urmează vom cerceta mai îndeaproape raportul dintre religie și artă.

Între religie și artă există o strânsă relație, ceea ce se poate constata și din punct de vedere istoric. Din cele mai vechi timpuri arta a fost nedespărțită de religie, a fost indisolubil legată de ea și a atins culmile cele mai înalte sub tutela religiei. Acest lucru se poate spune deopotrivă despre toate artele: arhitectura, pictura, sculptura, muzica, poezia. E de ajuns să ne gândim la minunatele temple și complexe arhitectonice ale antichității (templul Dianei din Efes, templele egiptene de la Luxor, complexul de la Borobuduri) sau la sculptura greacă din epoca lui Pericle, la pictura renascentistă din Apus, la muzica și poezia din cultul iudaic, la dansurile religioase ale altor popoare, spre a nu ne mai putea îndoi de acest adevăr.

Între religie și artă există numeroase asemănări și deosebiri de care ne vom ocupa în cele ce urmează.

Asemănări între religie și artă.

1. Cea dintâi asemănare dintre religie și artă este că amândouă corespund unor aspirații înalte ale sufletului omenesc: religia corespunde tendințelor de a depăși lumea în care trăim și de a ne pune în legătură cu infinitul. Setea omului după absolut nu se stinge niciodată; de aceea, chiar dacă își închipuie divinitatea sub cele mai bizare forme, așa cum se întâmplă în religiile primitive, el se simte ridicat din sfera realului, din lumea materială, spre transcendent, spre o lume ideală, ori de câte ori se pune în legătură cu divinitatea, și în această legătură el își găsește o satisfacție și o mulțumire deplină.

Dar și arta corespunde tendințelor omului de a înfrumuseța prin imaginație lumea reală în care trăiește. Prin aceasta, omul se transpune într'o lume ideală, lumea frumosului, în care dispar atâtea dizarmonii ce există în lumea reală, se înnobilează sufletește, trăiește emoții și sentimente deosebite, care îl pot face mai bun, mai uman, mai tolerant, astfel că arta poate deveni un mijloc de a-i uni măcar pentru un moment pe cei care trăiesc aceleași emoții și sentimente în fața frumosului artistic. Fără a-l pune în legătură cu absolutul, frumosul artistic îi oferă omului posibilitatea de a se deschide spre noi orizonturi, putând descoperi în măiestria artistică ceva care totuși îi arată calea spre absolut.

2. Atât religia, cât și arta au comună ideea de inspirație. Creatorii de artă, ca și reformatorii religioși din toate timpurile, s'au considerat persoane inspirate de divinitate, spre a putea exprima în operele lor frumosul artistic în toată plenitudinea lui,

sau spre a vesti oamenilor voința divină. Inspirația divină stă la baza celor mai multe scrieri de cuprins religios, indiferent dacă aceasta a fost o inspirație reală, ca în creștinism, sau numai o presupusă inspirație, ca în religiile din Extremul Orient sau în mahomedanism.

La rândul lor, din cele mai vechi timpuri și până astăzi, reprezentanții tuturor artelor s'au socotit ființe inspirate, iar în lumea greco-romană ei invocau muzele – fiecare artă socotindu-se că stă sub protecția unei muze – sub inspirația căreia credeau că își compun operele respective. Marii poeți romani: Terențiu, Ovidiu, Horațiu și alții, atribuiau inspirația unei ființe supreme, care le insufla nu numai ideea, ci și măiestria artistică de a-și compune operele lor. La fel, marii muzicieni din epoca modernă: Bach, Haydn, Mozart, Beethoven, Schubert și alții, considerau inspirația ca un dar ce vine de sus, fără de care nici un artist nu-și poate realiza opera.

Şi în zilele noastre arta rămâne nedespărțită de ideea de inspirație, deși astăzi inspirația este explicată pe alte temeiuri.

3. În religiile superioare, dar mai ales în creștinism, arta a atins cele mai înalte culmi, marii artiști fiind oameni de o profundă religiozitate: Leonardo da Vinci, Tizian, Rafaelo Sanzio, iar în răsărit Panselin, au fost oameni religioși, ca și marile genii muzicale, iar creațiile lor au rămas neîntrecute până astăzi.

4. În exprimarea ideilor religioase și artistice sunt folosite adesea simboluri (semne). Simbolurile religioase și artistice exprimă conținuturi de idei care nu pot fi redate prin noțiuni, judecăți sau raționamente. Astfel în creștinism, Sfânta Treime este reprezentată printr'un triunghi echilateral; atotștiința divină, printr'un ochi; Mântuitorul Hristos, prin samariteanul milostiv sau prin păstorul cel bun; suferințele, prin cruce; Sfânta Fecioară Maria, prin rugul cel nears etc. Nu mai vorbim de mulțimea simbolurilor utilizate în artă, măiestria artistică manifestându-se adeseori tocmai prin modalitatea utilizării unor astfel de simboluri (culori, obiecte, animale, ființe umane reale sau imaginare, sunete, zgomote etc.)

DEOSEBIRI ÎNTRE RELIGIE ȘI ARTĂ.

Aceste deosebiri fundamentale caracterizează tocmai specificul fiecăruia; ele sunt următoarele:

1. Cu toate că obiectul religiei face parte din lumea transcendentă, deci nu poate fi cunoscut pe cale științifică prin credință, el dobândește o realitate obiectivă indiscutabilă, căci în religie credința este singura cale de cunoaștere a zonei suprafirești, descoperite prin Revelație. De aceea Apostolul Pavel definește credința: *„Adeverirea celor nădăjduite, dovedirea lucrurilor nevăzute"* (Evr 11,1). Chiar dacă unele adevăruri religioase nu pot fi înțelese pe cale rațională, ele se impun cu necesitate prin credință, certitudinea lor fiind garantată de Cel ce le-a descoperit: Dumnezeu, Care nu ne poate înșela.

Nu același lucru se poate spune despre creațiile artistice. Desprinse de suportul lor religios, ele rămân plăsmuiri ale imaginației, chiar dacă exprimă elemente ale lumii reale, sub noi forme și conținuturi. De altfel, atunci când arta a stat în slujba unor religii false, ale căror divinități n'au avut o realitate obiectivă, atunci când credincioșii

acestora s'au convins de falsitatea lor, aceste religii au dispărut, rămânând martori despre existența lor doar creațiile artistice care le-au servit; temple, altare, statui de zei, picturi etc., a căror valoare a dispărut o dată cu religiile în slujba cărora au fost, astăzi ele fiind numai vestigii documentare.

Este adevărat că arta nu pierde nimic din faptul că o mare parte din creațiile ei nu reprezintă ceva real, adică nu corespund unor lucruri reale, ea putând dăinui peste veacuri fără ca reprezentările ei să aibă o existență reală, adică să le corespundă ceva în realitate. Dar cu religia nu e la fel: ea dispare total atunci când adepții ei au ajuns la concluzia că divinitățile pe care le-au adorat nu sunt altceva decât ficțiuni.

2. După cum religia a stat și stă întotdeauna într'o strânsă legătură cu morala, și adeseori ea „se reliefează și se preamărește" prin morală, așa și arta poate sta în legătură cu religia, dacă se pune în serviciul acesteia, și atunci dobândeste și ea un caracter moralizator. Dar ea poate exista și fără nici o legătură cu religia și cu morala.

3. Religia are credincioși, pe când arta are numai admiratori. Adepții unei religii formează totdeauna o comunitate de credință și de simțire, pe când arta nu are o asemenea trăsătură caracteristică. Arta rămâne la trăirea unor sentimente de moment, chiar dacă acestea se repetă de câte ori se ia contact cu opera artistică.

E adevărat că și arta influențează sufletul omenesc, trezind în el sentimente de admirație, de satisfacție, de bucurie, și adeseori poate da impuls omului spre acțiuni nobile. Se știe, de altfel, ce influență are muzica asupra celor ce o ascultă. Marii creatori: Bach, Haydn, Mozart, Beethoven, R. Wagner, prin creațiile lor au trezit și trezesc până astăzi cele mai înalte și mai nobile sentimente, având o influență considerabilă asupra celor ce le ascultă operele.

4. Religia pretinde adepților săi nu numai participare la actele de cult, ci și anumite acțiuni practice, anumite fapte morale, iar prin cult ea întărește și înduplecă voința credincioșilor spre asemenea acțiuni.

Arta ca expresie a sufletului unui popor.

Dacă arta este produsul unor personalități geniale, ale căror creații se impun peste granițele de loc și de timp, ele dobândind astfel un caracter universal, nu-i mai puțin adevărat că ea – fie că e vorba de arta populară, fie de cea cultă – exprimă în conținutul ei sufletul unui popor. De aceea creațiile artistice, indiferent de felul lor, sunt prețuite și stimulate astăzi, deoarece în ele se oglindesc capacitățile artistice ale poporului respectiv, calitățile lui psihice și trecutul lui plin de glorie și suferințe. Și adeseori creațiile artistice populare sunt legate și de trecutul religios al poporului nostru, legate de sărbătorile Crăciunului, Anului Nou și Bobotezei: minunatele colinde, plugușorul, irozii, vasilica, turca și altele.

Iată de ce, fie că e vorba de creațiile artistice ale unor mari personalități, fie de creațiile populare, arta care stă în slujba religiei dobândește prin aceasta un plus de frumusețe spirituală, care într'adevăr îl ridică pe om spre zările unei lumi ideale, mai frumoasă, mai bună și mai dreaptă, spre care aspirăm cu toții.

Argumente raționale pentru dovedirea existenței lui Dumnezeu

Generalități. Fiind înzestrat de Dumnezeu cu rațiune, din cele mai vechi timpuri omul a încercat să-și explice realitățile în mijlocul cărora a trăit, ca și pe cele cu care a venit în contact fie și în mod întâmplător. Dar el nu s'a mulțumit să afle numai cauzele fenomenelor pe care le-a întâlnit în viața sa zilnică, deci să-și explice realitățile lumii înconjurătoare, deoarece setea lui de cunoaștere l-a mânat să afle ultima explicație a lumii în întregimea ei, ca și a vieții. Acestea, deoarece după expresia unor filozofi, omul trăiește sub imperiul unui instinct metafizic care îl mână – după priceperea și gradul lui de cultură – să găsească o explicație suficientă tuturor lucrurilor și fenomenelor ce există și se petrec în lume, explicație care însă nu poate fi aflată decât dacă, prin gândire, el depășește lumea aceasta și ancorează în transcendent. Numai așa a ajuns omul să-și explice în mod satisfăcător existența lumii și a vieții și îndeosebi originea acestora, atribuindu-le unei cauze prime, absolute, unice, transcendente, conștiente și active, care nu poate fi decât Dumnezeu.

În această încercare a omului de a-și explica originea lumii și a vieții trebuie să căutăm obârșia argumentelor sau a dovezilor raționale pentru existența lui Dumnezeu, care mult mai târziu au primit o formă logică adecvată, pe care le-au dat-o diferiți filozofi în decursul timpurilor, începând cu cei greco-romani: Socrate, Platon, Aristotel, Cicero, Seneca, și sfârșind cu cei din epoca modernă: Descartes, Leibniz, Kant, Hegel și alții.

Argumentele raționale pentru dovedirea existenței lui Dumnezeu sunt dovezi scoase din rațiune, rezultând că Dumnezeu nu este o ficțiune, ci există în realitate. Cu alte cuvinte, aceste argumente sunt dovezi care se bazează exclusiv pe rațiune, de care ne folosim spre a argumenta că noțiunea de Dumnezeu nu este un produs al imaginației, ci ei îi corespunde o realitate. Prin ele dovedim că Dumnezeu există. Cunoștințe mai bogate despre Dumnezeu primim din Revelație.

Argumentele raționale pentru dovedirea existenței lui Dumnezeu nu au tăria sau puterea necesară spre a face să creadă sau să admită existența lui Dumnezeu pe cei ce, de fapt, nu cred în Dumnezeu. De asemenea, ele nu sunt necesare celor ce cred în Dumnezeu pe baza Revelației. Cu toate acestea ele ne sunt folositoare, deoarece cei ce cred dovedesc prin ele, celor ce nu cred, că credința lor nu este o ficțiune, ci are puternice temeiuri raționale; iar pentru credincioșii înșiși, ele constituie o justificare rațională a credinței lor, care nu e credință oarbă, ci una luminată.

Deși scolastica medievală socotea la peste cinci mii numărul argumentelor pentru dovedirea existenței lui Dumnezeu, în epoca modernă numărul lor a scăzut vertiginos, iar astăzi ele s'au redus la cinci, și anume: *1. argumentul istoric; 2. argumentul cosmologic; 3. argumentul teleologic; 4. argumentul moral* și *5. argumentul ontologic.*

1. Argumentul istoric

Argumentul istoric deduce existența lui Dumnezeu din universalitatea ideii de Dumnezeu, idee care există la toate popoarele și în toate timpurile. Dacă ideea de Dumnezeu există pretutindeni, și a existat totdeauna, este imposibil ca acestei idei să nu-i corespundă o ființă care există în realitate. De altfel, preistoria, istoria, etnografia, etnologia, sociologia și alte științe dovedesc fără nici o îndoială că nu există și n'a existat niciodată vreun popor care să nu aibă credință în Dumnezeu, indiferent de felul în care aceste popoare și l-au reprezentat. Nenumărate locașuri și obiecte de cult, ca și picturile ce s'au găsit în cele mai vechi așezări omenești dovedesc credința oamenilor preistorici în Dumnezeu.

Deoarece ideea de Dumnezeu există la toate popoarele, acest argument s'a numit *„a consensu gentium"*, adică el se bazează pe consensul tuturor popoarelor. De altfel, temeliile acestui argument le-au pus numeroși filozofi și învățați din antichitate, el fiind unul dintre cele mai vechi argumente. Astfel, Plutarh, un reprezentant al Academiei platonice, la începutul veacului al II-lea al erei noastre, scria: „Veți vedea, poate, cetăți fără întărituri, fără legi, veți întâlni popoare care nu cunosc legi și întrebuințarea banilor, dar un popor fără Dumnezeu n'a văzut încă nimeni". În veacul de dinaintea erei noastre, Cicero zicea: „Nu e nici un popor atât de înapoiat și de sălbatic, ca să nu creadă într'un Dumnezeu, chiar dacă nu știe ce fel este". Iar referindu-se la acest argument, același Cicero spunea: „Ceea ce este admis de toți, nu se poate să fie fals, pentru că trebuie să-și aibă rădăcina în însăși ființa omului".

S'a obiectat însă de către unii că acest argument n'are decât cel mult o valoare redusă, deoarece, în decursul timpului, oamenii au crezut și în existența unor lucruri sau ființe prin care și-au explicat diferite fenomene din natură, dar o dată cu progresul științelor au părăsit acele superstiții, explicându-și lucrurile și fenomenele respective prin legăturile lor cauzale. Așadar, asemenea altor superstiții care cu timpul au dispărut, și credința în Dumnezeu va dispărea îndată ce oamenii vor reuși să explice toate fenomenele naturii pe bază științifică. La această obiecție, susținătorii argumentului istoric au răspuns că toate credințele deșarte, toate superstițiile nu au avut caracterul de credințe universale, ci au fost legate de loc și timp, pe când ideea de Dumnezeu este universală.

2. Argumentul cosmologic

Argumentul cosmologic (de la cuvântul grecesc *κόσμος* = univers, lume, frumusețe), bazându-se pe principiul cauzalității, pleacă în dovedirea existenței lui Dumnezeu de la constatarea că lumea fiind mărginită și contingentă (întâmplătoare) în mod necesar, rațiunea omenească trebuie să admită existența unei ființe absolute, veșnice, care este ultima cauză, necauzată de nimeni și de nimic, a întregii existențe. Această cauză este necesară, avându-și cauza în sine însăși, nefiind efectul altei cauze. Realitatea lumii ni se înfățișează ca o existență condițională și dependentă, ceea ce presupune cu necesitate o existență necondiționată, o cauză absolută. Așadar, în acest argument,

principiul hotărâtor este cauzalitatea în înțelesul cel mai general: orice efect are o cauză, deci și lumea în totalitatea ei trebuie să aibă o cauză.

Argumentul cosmologic este cel mai vechi argument, fiind cunoscut încă în filozofia greacă. Astfel, Aristotel spune: „Dumnezeu, Care nu poate fi văzut de nimeni, Se vădește în lucrurile Sale". El este prezent și în Scriptura Vechiului și Noului Testament: *„Cerurile spun mărirea lui Dumnezeu și facerea mâinilor Lui o vestește tăria"* (bolta cerească, spune psalmistul – Ps 18, 1), iar Apostolul Pavel zice: *„Cele nevăzute ale lui Dumnezeu se văd de la facerea lumii, înțelegându-se din făpturi, adică veșnica Lui putere și dumnezeire..."* (Rm 1, 20).

În epoca modernă, filozoful Voltaire a recunoscut tăria acestui argument în următoarele versuri:

> „Universul mă încurcă și nu pot gândi măcar
> că poate exista ceasul fără un ceasornicar".

Filozoful Leibniz folosește acest argument plecând de la constatarea că toate lucrurile din lume se condiționează reciproc, încât lumea în totalitatea ei trebuie să fie condiționată, fapt pentru care rațiunea noastră postulează o cauză necondiționată, absolută, care este Dumnezeu. Sub această formă, argumentul se numește *„a contingentia mundi"*, adică din contingența lumii.

De obicei, în acest argument se folosesc trei procedee, ceea ce face ca el să se înfățișeze sub trei aspecte: 1. raționamentul care pleacă de la principiul cauzalității în sens restrâns, de înlănțuire cauzală între lucruri, de la cauză la efect (argumentul cauzalității); 2. raționamentul care pleacă de la mișcarea și schimbarea continuă ce există în lume (argumentul mișcării); 3. raționamentul care pleacă de la contingența lumii ca atare (contingent e termenul opus lui necesar), ceea ce presupune o cauză necesară (argumentul contingenței). La acestea se mai poate adăuga un al patrulea aspect, și anume raționamentul care se bazează pe legea entropiei (argumentul entropologic). Toate aceste argumente nu se deosebesc în forma lor, deoarece toate se folosesc în principiul cauzalității, ci numai în cuprinsul sau conținutul lor.

2.1. Argumentul cauzalității

Experiența și rațiunea ne arată că lumea se prezintă ca o înlănțuire organizată de cauze și efecte, orice lucru și orice fenomen avându-și o cauză și, la rândul său, poate fi cauza unui alt efect etc. Un lucru este efectul unei cauze care l-a produs, dar poate fi și cauza unuia pe care-l produce. Nu e însă posibil ca un lucru să fie propria sa cauză, pentru că totdeauna cauza precede sau este anterioară efectului. Dacă am admite așa ceva, ar însemna că un lucru există înainte de a exista, ceea ce este imposibil atât din punct de vedere logic, cât și al realității. La fel, nu e posibil să mergem la infinit din cauză în cauză, ci trebuie să ne oprim, în sfârșit, la o primă cauză care nu mai presupune o alta și a cărei existență se impune cu necesitate. Pe această primă cauză o numim Dumnezeu.

Ceea ce s'a afirmat și argumentat până aici, în mod general și abstract, nu este decât rezultatul observației și reflexiei asupra naturii în general și asupra fenomenelor neîn-

suflețite și însuflețite din sânul acesteia. Dar la același rezultat ajungem dacă urmărim cauzalitatea în regnul vegetal, animal și uman, căci nicăieri nu putem descoperi cauze prime, deoarece viața – atât în formă individuală, cât și în generalitatea ei – este ceva condiționat. La fel stau lucrurile și în lumea anorganică.

S'a obiectat că argumentul cauzalității nu-i stringent, deoarece poate fi cugetată o serie nesfârșită de cauze secundare, fără a fi nevoie să admitem o cauză primă. Într'adevăr, lumea este o înlănțuire ordonată de cauze și efecte, dar prin aceasta nu suntem obligați cu necesitate logică să postulăm o primă cauză în afara lumii.

Dar răspunsul este că gândirea logică nu poate concepe ca o serie nesfârșită de cauze secundare să se învârtă într'un circuit al cauzelor, precum sunt punctele de pe circumferința unui cerc, căci această serie de cauze secundare nu se poate dispensa de o cauză primă necesară. Efectul care necesită o cauză este în imposibilitate de a-și produce cauza sa.

Împotriva acestui argument s'au ridicat filozofii D. Hume și I. Kant, care au atacat propriu-zis principiul și legea cauzalității. Astfel, D. Hume afirmă că principiul cauzalității este ceva subiectiv, nu obiectiv, căci noi observăm doar o succesiune a fenomenelor, unele după altele, dar nu putem afirma că în succesiunea a, b, c, d, a este cauza lui b, b este cauza lui c, c este cauza lui d, căci noi observăm numai succesiunea lor, adică urmarea unuia după altul, dar nu știm nimic despre cauza lor. Așadar, spune Hume, în baza obișnuinței, în loc să spunem că fenomenul b urmează după a, c după b, d după c, deci în loc să spunem *post hoc* (după acesta), spunem că a e cauza lui b, b e cauza c, c e cauza lui d, deci spunem *propter hoc* (pentru acesta).

Dar afirmația lui Hume nu poate sta în picioare, mai ales astăzi, când descoperirile științifice au ajuns la un atare nivel, încât demonstrează în mod neîndoielnic că legea cauzalității este legea fundamentală a tuturor fenomenelor ce se petrec în univers, deci este o lege obiectivă și nu un fapt subiectiv de conștiință.

La rândul său, filozoful Kant susține că legea cauzalității se aplică numai în lumea fenomenală, nu în lumea numenală, cea a lucrului în sine, așa că noi nu putem afirma existența unei ființe absolute mai presus de lumea fenomenală, deoarece valabilitatea acestei legi se reduce la lumea fenomenală în care trăim. Ce e drept, rațiunea practică postulează existența unei astfel de ființe, dar rațiunea teoretică, de care e legat principiul cauzalității, nu poate dovedi existența lui Dumnezeu, cunoștințele ei limitându-se numai la lumea fenomenală.

Cu toate acestea, în mod indirect, însuși Kant nu rămâne consecvent concepției sale, deoarece în *Critica rațiunii pure* afirmă că lumea fenomenală în fond este o manifestare sau o expresie a lumii numenale, cu alte cuvinte, cauza lumii fenomenale este tocmai lumea numenală și astfel, vrând-nevrând, principiul cauzalității a pătruns și în lu-mea numenală.

2.2. Argumentul mișcării

Originea acestui argument o găsim la Aristotel. Ulterior i s'a dat o mare importanță mai ales în evul mediu, de către reprezentanții scolasticii și îndeosebi de Toma de Aquino.

Susținătorii lui afirmă că tot ceea ce se mișcă nu se mișcă de la sine și prin sine, ci se mișcă prin altul. Așadar, mișcarea în lume se transmite de la unul la altul, dar rațiunea noastră pretinde un prim mișcător (*primum movens*), un prim motor care a introdus mișcarea în lume, el nefiind mișcat de altcineva sau de altceva, și acesta nu poate fi decât Dumnezeu (*Summa Theol.* 1 q. 2 a3).

Trebuie însă remarcat că, atât la Aristotel, cât și la Toma de Aquino, mișcarea nu este luată în sens restrâns, ci în cel mai larg sens, cuprinzând orice devenire, orice transformare, orice trecere de la o stare la alta. Nu e vorba deci numai de mișcarea spațială, cantitativă, ci și de transformările calitative care se petrec în viața organică, psihică sau morală. Toma de Aquino spune că trebuie să existe o activitate pură, lipsită de orice pasivitate, care pune toate în mișcare și care e deci originea mișcării din lume. Precum se poate vedea, și acest argument nu e decât un alt aspect al argumentului cauzalității.

Argumentarea lui Aristotel și Toma de Aquino nu neagă posibilitatea mișcării proprii la unele lucruri și ființe, căci o astfel de mișcare există atât în lumea anorganică, cât și în cea organică. Dar aceasta nu se manifestă ca o mișcare de sine, absolută, ci ca una cauzată de altceva: de exemplu, picioarele sunt mișcate de mușchi, aceștia sunt puși în mișcare de sistemul nervos, care la rândul lui e mișcat de stările sufletești, de voință etc. Precum se vede, toate aceste mișcări sunt determinate de factori exteriori lor, fiind cauzate de aceștia.

Materia ca atare nu poate fi originea acestei mișcări, care are totdeauna o direcție. La fel stau lucrurile și cu celelalte mișcări, schimbări și transformări din lumea organică. Pe de altă parte, în univers nu există un punct fix de la care să fi început mișcarea, căci universul nu are nicăieri un centru de forță. Nici teoria modernă a expansiunii continue a universului sau cea a „big-bang"-ului nu-i poate găsi acestuia un centru de forță. Nici totalitatea forțelor din univers nu poate explica mișcarea, deoarece cumularea cantitativă nu schimbă cu nimic natura internă a lucrurilor. Prin urmare, trebuie să existe o primă și supremă cauză mișcătoare, care nu se află în stare potențială, ci în stare activă, neavând nevoie de nici un impuls dinafară, fiind pură actualitate și perfecțiune neschimbabilă, care pune în mișcare întreg mecanismul universului.

Așadar, în concluzie, neexistând în lume o primă cauză care să miște totul, iar mișcarea din lume sub toate formele ei pretinzând o astfel de cauză fără de care ea ar rămâne neexplicabilă, urmează că trebuie să existe în afara lumii o primă cauză mișcătoare, un „*primum movens*", o energie necondiționată de nimeni și nimic, o pură actualitate care este Dumnezeu.

2.3. Argumentul contingenței

Ceea ce mintea sănătoasă poate constata este că toate lucrurile din lume și lumea în totalitatea ei sunt contingente. Lumea există și nimeni nu se îndoiește de aceasta. Împotriva părerii că lumea ar fi absolută stau limitarea și mărginirea lucrurilor în natura și acțiunile lor, multiplicitatea, varietatea, contrarietatea, schimbarea, transformarea, nașterea și moartea acestora. Toate lucrurile din lume sunt condiționate și dependente de

altele, pot să existe și pot să nu existe, cu alte cuvinte, existența lor este întâmplătoare și nu necesară. Temporalitatea lor este un semn sigur că ele nu sunt necesare pentru lume, păstrându-și același caracter și în perioada existenței, ca și a dispariției lor. Iar slăbiciunea, insuficiența și nimicnicia lor le-o descoperă însăși dispariția lor.

Dar ceea ce e valabil pentru lucrurile particulare și singulare este valabil și pentru lume în totalitatea ei. Căci, dacă lucrurile din lume sunt contingente, lumea însăși e contingentă, deoarece oricâte lucruri mărginite s'ar pune la un loc, suma lor rămâne tot mărginită.

Plecând de la constatarea realității contingenței din lume, argumentul contingenței se ridică la o realitate necesară, la o existență necauzată, deoarece contingentul presupune în mod necesar absolutul. Gândirea logică nu se poate opri la contingent spre a explica ce este contingent, ci postulează o ființă care își are rațiunea existenței sale în sine. Existența acestei ființe este o necesitate internă, de aceea, în Revelație, Dumnezeu zice: *„Eu sunt Cel ce sunt"* (Iș 3, 14), ceea ce înseamnă că El nu depinde de nimeni, El există de la Sine și prin Sine.

Dar când vorbim de mărginit și contingent, nu trebuie să înțelegem numai mărginirea în spațiu și timp, ci și mărginirea în natura și calitatea lucrurilor, deci prin aceasta înțelegem orice limitare. Tot astfel, prin contrast, nemărginirea lui Dumnezeu nu e numai nemărginire în timp și spațiu, ci este nesfârșita Lui măreție, infinita Lui perfecțiune, plenitudinea ființei Sale. Contingentul rămâne însă contingent, chiar dacă ar fi etern: dacă lumea ar fi eternă, ea rămâne tot contingentă. Materia, chiar dacă ar exista din eternitate, deci n'ar avea început, nu-și schimbă caracterul, rămânând tot materie, adică ceva contingent. Sunt semnificative în acest sens cuvintele unui teolog: „O piatră poate exista până în eternitate, ea rămâne însă ceea ce este. Eternitatea nu-i împrumută viața fără o cauză activă, ea rămâne nemișcată până în eternitate" (Gerhard Esser).

Concluzia ce se desprinde din cele arătate mai înainte este că toate lucrurile din lume și lumea în totalitatea ei fiind contingente, trebuie să existe o ființă în afara lumii, o ființă absolută, care să fie în același timp și rațiunea suficientă a lumii, și propria sa rațiune suficientă.

2.4. Argumentul entropologic

Știința afirmă cu valoare de certitudine că, alături de legea conservării materiei (energiei), în univers există și o altă lege, anume a deprecierii energiei sau legea entropiei. Această lege a fost descoperită de fizicianul Clausius, iar consecințele ei au fost formulate de W. Thomson. Legea conservării energiei afirmă următorul lucru: cantitatea de energie din univers rămâne neschimbată (conform principiului lui Lavoisier: în lume nimic nu se pierde, nimic nu se creează, ci totul se transformă), iar legea entropiei – fără să contrazică legea conservării energiei – arată că în orice transformare de energie, rămâne o parte care este pierdută pentru transformările ulterioare.

Potrivit legii conservării energiei, suma generală a energiei din univers rămâne aceeași, dar prin fiecare proces din natură se modifică cuantumul de energie calorică

prin aceea că toate transformările de energie tind spre un stadiu în care toate formele acesteia vor ajunge să fie transpuse în energie calorică. În acest din urmă stadiu, în univers se va produce un desăvârșit echilibru de temperatură, încetând orice proces de transformare și ajungându-se la o pace eternă. Atunci energia nu va mai fi capabilă de nici o acțiune, viața organică va lua sfârșit, iar corpurile cerești vor ajunge într'o completă imobilitate.

Argumentul entropologic se bazează deci pe încetarea oricăror procese de mișcare și transformare din univers, ceea ce înseamnă că el ia în considerare faptul că energia din univers va avea un sfârșit.

Dar dacă energia din univers va avea un sfârșit, ea trebuie să fi avut și un început. Și atunci inevitabila întrebare rămâne: de unde provine energia? Dacă lumea cu mișcarea ei ar exista din eternitate, atunci potrivit legii entropiei, de mult timp ar fi trebuit să ajungă la o completă imobilitate, iar dacă n'a ajuns, înseamnă că lumea și mișcarea au un început.

Lumea a avut cu certitudine un început, după cum va avea și un sfârșit. Și atunci de unde energia lumii, al cărei mare și impunător proces inițial va ajunge odată la un repaus total? Răspunsul nu poate fi decât unul: De la sine n'o putea avea, căci natura nu poate nici câștiga, nici pierde energia. Așadar, izvorul energiei în lume nu poate fi decât un principiu în afara lumii, supranatural, care este atât cauza, cât și ținta creaturilor.

Dat fiind faptul că argumentul entropologic nu conchide la un adevărat început al lumii, ci numai la începutul procesului de transformare în univers, lăsând posibilitatea existenței din eternitate a materiei și energiei, el nu posedă o stringență suficientă numai prin sine pentru dovedirea existenței lui Dumnezeu, de aceea valoarea lui e cu totul relativă.

Făcând acum o privire generală asupra argumentului cosmologic sub toate formele și aspectele sale,putem constata următoarele: a) argumentul cauzalității ne-a condus la o primă cauză a lumii; b) argumentul mișcării, la un prim motor care a pus mișcarea în lume; c) argumentul contingenței, la necesitatea unei ființe absolute; d) argumentul entropologic, la o cauză activă, care a început procesul de transformare a lumii. Sub toate aceste cauze sau aspecte, argumentul cosmologic postulează o primă cauză absolută a lumii. Această primă cauză, absolută, unică, transcendentă, conștientă și activă nu poate fi decât Dumnezeu. În același timp, ea trebuie să mai posede următoarele însușiri: 1. să fie necesară și transcendentă; 2. inteligentă (rațională); 3. creatoare; 4. perfectă sub toate aspectele; 5. unică. Însă o astfel de cauză nu poate fi decât Dumnezeu.

Desigur, prin acest argument nu se poate determina și preciza conținutul noțiunii de Dumnezeu, dar se poate dovedi cel puțin existența unei ființe care posedă caracteristicile esențiale ale ființei divine. Celelalte argumente pentru dovedirea existenței lui Dumnezeu precizează și îmbogățesc în plus noțiunea de Dumnezeu.

3. Argumentul teleologic (fizico-teologic)

Strădiunța omului pentru cunoașterea lumii și a vieții s'a manifestat totdeauna în două direcții, și anume: a) să ajungă la cunoașterea cauzelor diferitelor fenomene ce se petrec necontenit în jurul său, adică să dea răspuns la întrebarea: de ce se petrece cutare fenomen sau cutare lucru? sau: care este cauza care produce acest fenomen?, și b) să afle pentru ce sau în ce scop se produce cutare sau cutare fenomen. În primul caz, rațiunea omenească vrea să afle explicarea lucrurilor prin legea cauzalității, iar în al doilea caz ea caută explicarea acestora prin legea finalității (lat. *finalis* = scop). În argumentul cosmologic, pe temeiul legii cauzalității, rațiunea omenească postulează cu necesitate existența lui Dumnezeu, iar în argumentul teleologic (fizico-teologic[1]) aceeași rațiune deduce existența lui Dumnezeu pe temeiul legii finalității.

Argumentul teleologic pleacă în dovedirea existenței Lui de la ordinea, armonia și finalitatea care există în lume. Se poate astfel constata că, cu toată imensitatea universului, cu toată complexitatea lui, el este un mecanism care funcționează perfect, supunându-se anumitor legi, în el domnește cea mai desăvârșită ordine, nimic nu se petrece la întâmplare, iar mersul lui regulat de mii și milioane de ani și frumusețile pe care el le conține nu se pot datora întâmplării, ci trebuie să aibă ca autor o ființă inteligentă, atotperfectă, care a orânduit și organizat astfel universul și lumea, încât el, în totalitatea sa, ca și diferitele lui părți componente, să-și poată împlini fiecare scopul său.

Argumentul teleologic, pe cât este de simplu, pe atât este de clar și de evident. El se găsește și în *Sfânta Scriptură* a Vechiului Testament: *„Cerurile spun slava lui Dumnezeu și facerea mâinilor Lui o vestește tăria"* (Ps 18, 1). A fost folosit de numeroși Sfinți Părinți, precum și de filozofi în toate timpurile. Sfântul Irineu zice: „Lucrul însuși arată pe meșterul său și ordinea lumii vestește pe cel ce o conduce", iar Fericitul Augustin spune: „Observând lumea, simetria din ea, părțile și mișcarea ei, varietatea și frumusețea ei, oricine va mărturisi că ea n'a putut fi făcută decât de Dumnezeu Cel nespus de mare și frumos".

Filozoful Kant, prin afirmația sa: „Două lucruri m-au minunat: cerul înstelat și legea morală din om", arată că prețuiește acest argument. În privința argumentului teleologic, același filozof spune: „Acest argument merită să fie pomenit totdeauna cu respect. El e cel mai vechi, cel mai clar și mai potrivit cu rațiunea omenească".

Poate tocmai din pricina simplității și evidenței lui, el a fost atacat foarte adeseori. Însuși Kant, care l-a prețuit și l-a lăudat adeseori, afirmă că argumentul teleologic dovedește numai existența unui orânduitor, organizator sau a unui arhitect al lumii, al unui demiurg, dar nu a autorului sau creatorului lumii.

La această obiecție se poate răspunde cu mult succes. Dacă prin acest argument admitem existența unei ființe superioare în afara lumii, care a putut-o organiza dându-i o deplină ordine, armonie și frumusețe, ceea ce dovedește că această ființă este inteligentă, desăvârșită și atotputernică, de ce i-am retrage acesteia tocmai atributul de creatoare? În cazul că îi retragem această însușire, ne vedem nevoiți să admitem existența

[1] I se spune fizico-teologic, deoarece deduce existența lui Dumnezeu din originea fizică a lumii.

a doi dumnezei: unul creator, iar altul organizator al lumii. Dar nu există nici o rațiune suficientă pentru a susține așa ceva.

S'a obiectat apoi din partea unora că în lume nu există finalitate, nici frumusețe, nici ordine și nici armonie, dovadă existența atâtor fenomene care nu au nici un rost, ba chiar ar putea lipsi, iar cât privește frumusețea lumii, ea nu e o însușire obiectivă a acesteia, ci o opinie subiectivă a celor ce privesc unele aspecte ale ei, în timp ce altele sunt catastrofale și dezgustătoare, iar unele provoacă o adevărată dezordine și lipsă de armonie în lume. Alții afirmă că și dacă admitem ordinea, frumusețea sau chiar finalitatea din lume, acestea se datorează procesului evoluției sau chiar întâmplării, astfel că ele nu demonstrează existența lui Dumnezeu.

Acestor obiecții li se poate răspunde următoarele: Nu se poate spune că nu ar exista finalitate în lume, ci cel mult se poate admite că în stadiul actual, noi nu putem cunoaște scopul tuturor lucrurilor. Căci dacă, bunăoară, unii au susținut că apendicele la om nu are nici un rost, ci, dimpotrivă, este nociv, deoarece provoacă multor persoane boala numită apendicită, care adeseori poate fi fatală dacă nu se face o intervenție chirurgicală la timp, în ultima vreme biochimia a dovedit că apendicele, prin secrețiile sale, facilitează o serie de procese în organismul uman, evitându-se astfel unele complicații și boli. Cât privește frumusețea lumii, pe care unii o neagă, a fost dovedită prin faptul că marii artiști ai tuturor timpurilor au creat opere nemuritoare, inspirându-se tocmai din frumusețile naturii. Grecii antici au numit universul *cosmos*, ceea ce înseamnă *frumusețe*.

În ceea ce privește existența unor fenomene catastrofale sau dezgustătoare în lume (vulcani, cutremure de pământ, uragane, boli cumplite ca ciuma, holera, lepra și altele), trebuie să ținem seama de două lucruri, și anume: a) Lumea creată de Dumnezeu e cea mai bună și mai potrivită pentru scopurile urmărite de Creator, dar pe care noi nu le putem cunoaște în întregime, b) Omul a fost creat de Dumnezeu și cu scopul de a-I fi colaborator în opera de îmbunătățire și perfecționare a lumii. Porunca dată primei perechi de oameni: *„Creșteți și vă înmulțiți, umpleți pământul și-l stăpâniți..."* (Fc 1, 27) arată tocmai rostul omului pe pământ în această privință. Și de ce n'am recunoaște această activitate a omului, când ne gândim la grandioasele realizări pe care omenirea le-a făcut în decursul timpului și mai ales în ultimele decenii ale veacului nostru? Cât privește existența unor boli, aceasta este legată de existența răului în lume, de care ne vom ocupa în capitolul *Providența divină.*

Referindu-ne, în sfârșit, la cei ce afirmă că ordinea, armonia, frumusețea ori chiar finalitatea din lume s'ar datora întâmplării, acestora li se poate răspunde că mai ușor putem concepe ca, dintr'un sac plin cu litere, pe care îl golim la întâmplare pe o foaie de hârtie de dimensiunile unei camere, să apară scrisă o pagină din *Biblie* sau din *Critica rațiunii pure* a lui Kant, decât să admitem că ordinea, armonia, frumusețea și finalitatea din lume s'ar datora întâmplării sau hazardului. Dacă grecii vechi au numit universul „cosmos", care înseamnă frumusețe, podoabă, ordine, toate aceste atribute nu pot fi datorate hazardului sau întâmplării, deoarece știința modernă a dovedit că fenomenele din lume se află într'o strânsă interdependență și determinare, ceea ce presupune o inteligență care a introdus în univers scopuri bine definite.

În concluzie, ordinea, armonia, frumusețea și finalitatea care există în lume nu pot fi explicate îndeajuns decât prin existența unui creator și organizator al lumii, care este Dumnezeu.

4. Argumentul moral

Este incontestabil că alături de viața biologică a oamenilor – indiferent de timpul, locul și societatea în care trăiesc – se poate constata și o viață morală a lor, în sensul că în orice timp, loc și societate, oamenii în general își trăiesc viața respectând și conformându-se anumitor principii, norme sau legi morale, obiceiuri, datini etc., care se reflectă în propria lor conștiință, încât ei totdeauna fac deosebire între bine și rău, drept și nedrept, permis și nepermis, având permanent convingerea că binele trebuie făcut, iar răul trebuie evitat. Și indiferent dacă acestor prescripții morale li se atribuie o origine religioasă – cum e cazul mai ales în societățile primitive – sau dacă ele sunt considerate ca provenind prin tradiție de la societate, esențialul este că, în general, ele sunt respectate și ascultate, exercitând în conștiința individuală un fel de necesitate sau constrângere internă, pentru ca omul să-și conformeze viața potrivit acestor prescripții.

Așadar, omul își raportează permanent activitatea sa la un principiu general de acțiune, reglementându-și comportarea sa prin ideea de bine, fără însă a formula totdeauna un raționament explicit în acest sens. Având în vedere raportarea activității omului la ideea de bine, în această privință se poate vorbi de un apriorism moral, în sensul că nu se poate nicidecum afla sau deduce o dată sigură sau un moment când el ar fi câștigat conștiința de bine, fără să o fi avut mai înainte de acea dată și astfel ea să apară ca rezultatul vreunei experiențe din care ar fi scoasă. În această privință, filozoful Kant spunea: „Legea morală e dată oarecum ca un fapt al rațiunii pure, de care suntem conștienți apriori, și care e apodictic-cert, chiar și dacă n'am putea găsi în experiență nici un exemplu în care ea ar fi urmată întocmai".

Cu alte cuvinte, legea morală, ca expresie a binelui, nu e în conștiința omului produsul unei experiențe, ci este anterioară oricărei experiențe, încât ea aparține naturii umane în mod structural, constitutiv. Ea se găsește în natura umană ca un dat primar, prin ea făcându-se deosebire între bine și rău, între lăudabil și condamnabil, între merit și culpabilitate. Filozoful stoic Zenon atribuie această lege rațiunii divine, lui Zeus, care pătrunde toate, iar Cicero spune că ea este adevărata lege, rațiunea cea dreaptă în concordanță cu natura, răspândită la toți oamenii, constantă, veșnică, dată omului de creatorul acesteia. Același Cicero mai spune despre ea: „A fost întotdeauna convingerea oamenilor cu adevărat înțelepți că legea morală nu e ceva inventat de oameni sau introdus de popoare, ci ceva veșnic, după care trebuie să se conducă toată lumea. Ultima ei temelie e doar Dumnezeu, care poruncește și oprește, și această lege e atât de veche ca Duhul lui Dumnezeu Însuși".

Această lege – legea morală naturală – este împărtășită omului prin însuși actul creației. Despre ea, Apostolul Pavel spune că e *„scrisă în inima omului"* (Rm 2, 15). Prin această expresie se arată că ea ține de natura omenească, fapt pentru care o posedă absolut toți oamenii, chiar și cei lipsiți de orice altă lege; aceasta înseamnă că ea e inerentă

și indispensabilă naturii omenești. Despre ea se poate spune că e înnăscută în firea omului, dar nu sub forma unei idei clare, ci în sensul că omul posedă de la naștere predispoziția ca, în mod spontan, să-și formeze cu ajutorul gândirii ideile de bine și rău și totodată să înțeleagă că binele trebuie făcut, iar răul evitat.

Dar în viața oamenilor mai există o realitate de netăgăduit: conștiința morală. Alături de legea morală, norma obiectivă a moralității, conștiința morală este norma subiectivă a moralității. Legea morală are un caracter impersonal și universal, în timp ce conștiința morală are un caracter personal și subiectiv, fiind organul de cunoaștere și manifestare a legii morale în fiecare om. Cu ajutorul conștiinței morale, omul este în stare să judece și să aprecieze – prin prisma legii morale – fiecare caz în parte din experiența lui și a semenilor săi, și aceasta în sensul încadrării cazului respectiv în ideea de bine sau concordanței lui cu cerințele legii morale. În acest fel, conștiința morală e dispoziția sufletească de a îndruma activitatea morală a omului, îndemnându-l să se conformeze legii morale. În raport cu legea morală, conștiința este organul de cunoaștere, aplicare și împlinire a legii morale de către om. Ea face o apreciere, o valorificare a faptelor, motivelor și consecințelor acestora prin prisma ideii de bine, dându-și în fiecare caz în parte verdictele ei. Acțiunea ei se manifestă și înainte de săvârșirea unei fapte, îndemnând, poruncind sau oprind făptuirea acesteia, în timpul săvârșirii ei, dar și după ce fapta a fost săvârșită.

Conștiința morală și legea morală se află într'o strânsă legătură, fără însă a se putea confunda sau identifica. Fără conștiința morala, legea morală ar rămâne ceva exterior omului, lipsindu-i organul de aplicare. Și indiferent de starea morală a omului, ambele realități există în om cu toată pervertirea lui prin păcat. Ele rămân în sufletul omului, chiar dacă acesta e lipsit de o lege revelată, precum ne spune Sfântul Apostol Pavel: *„Căci când păgânii, care n'au lege, din fire fac ale legii* (ceea ce le poruncește legea), *aceștia neavând lege, își sunt loruși lege, ceea ce arată fapta legii înscrisă în inimile lor, prin mărturia conștiinței lor și prin judecățile lor, care îi învinovățesc sau îi și apără..."* (Rm 2, 14-15).

Argumentul moral pentru dovedirea existenței lui Dumnezeu se bazează pe realitatea legii morale și a conștiinței morale în om, ca și pe importanța pe care acestea o au în viața oamenilor. Căci orice am face, gândirea logică nu poate evita întrebarea: de unde provin atât legea morală, cât și conștiința morală în om? Răspunsul la această întrebare se impune cu stringență: Atât legea morală, cât și conștiința morală își au izvorul în ființa atotperfectă, Dumnezeu, care a sădit în natura omului atât legea morală naturală, cât și germenii conștiinței morale, care apoi s'a dezvoltat. Ordinea morală din lume, pe care nimeni n-o poate contesta, pretinde existența unei ființe atotperfecte, care este creatorul acestei ordini și care a înzestrat omul cu tot ceea ce îi era necesar pentru înfăptuirea ei. Căci precum ordinea fizică este legată în mod necesar de fenomenele naturii, ordinea logică de activitatea gândirii omenești, la fel ordinea morală din lume e legată în mod necesar de viața și activitatea oamenilor. Iar creatorul acestei ordini nu poate fi decât Dumnezeu.

Dintre toate argumentele raționale pentru dovedirea existenței lui Dumnezeu, alături de argumentul teleologic, filozoful Kant prețuiește în mod deosebit argumentul moral. Dar el îi dă acestuia o formulare deosebită, neîntâlnită la alți gânditori. Este

firesc și logic, spune el, ca în lume dreptatea să aibă drept răsplată fericirea, cu alte cuvinte oamenii virtuoși să fie fericiți, în timp ce păcătoșii și vicioșii să fie nefericiți. Dar în lumea aceasta, acest raport între virtute și fericire, viciu și nefericire nu se realizează totdeauna. Dimpotrivă, se poate constata că adeseori oamenii virtuoși sunt nefericiți, în timp ce răii și vicioșii triumfă prin însăși răutatea lor. Mintea sănătoasă nu se poate împăca însă cu această situație, de aceea ea pretinde, postulează existența unei alte lumi, în care virtutea să fie totdeauna răsplătită, iar răul și viciul pedepsit. Dar pentru ca să se realizeze totdeauna acest raport, în acea lume trebuie să existe un judecător atotdrept, care să răsplătească pe fiecare după faptele sale. Acest judecător nu poate fi decât Dumnezeu.

Precum se poate vedea, în această argumentare, morala devine izvorul și temelia religiei; așadar, în concepția lui Kant, religia se bazează pe morală și nu invers.

5. Argumentul ontologic

Dintre toate argumentele pentru dovedirea existenței lui Dumnezeu, argumentul ontologic a fost cel mai dezbătut și contestat, cunoscând de-a lungul vremii ascensiuni și decăderi pe care nici un alt argument nu le-a avut. Deși de proveniență creștină – ceea ce n'a fost cazul cu celelalte argumente – acest argument a fost obiectul unor permanente controverse și contestații, chiar și din partea unor cercuri și a unor gânditori creștini. De altfel, și ca procedeu logic, argumentul ontologic se deosebește radical de celelalte argumente, deoarece în timp ce acestea folosesc raționamentul inductiv, plecând de la constatarea unor fenomene din lumea aceasta, care nu-și pot găsi cauza lor ultimă și necesară decât în Dumnezeu, dimpotrivă, argumentul ontologic se folosește de raționamentul deductiv, deducând existența lui Dumnezeu din noțiunea de Dumnezeu, existentă în mintea noastră. Numirea de argument ontologic provine de la cuvântul grecesc *ὄν* = cel ce este, ființa.

Argumentul ontologic ridică însă o problemă mai generală de gnoseologie (teorie a cunoașterii) și anume a posibilității cunoașterii întemeiate pe experiența subiectivă, în afara oricărei experiențe obiective. Împotriva empirismului – reprezentat prin filozofii Locke, Hume și Berkeley – care considera spiritul omenesc la naștere ca o *tabula rassa* și afirma că toate cunoștințele omului provin exclusiv din experiență, numeroși filozofi au susținut înaintea lor și după ei că în intelectul omenesc există anumite idei înnăscute, fără de care nu s'ar putea organiza cunoștințele dobândite prin experiență. Aceste idei premerg oricărei experiențe obiective, fiind condițiile fundamentale necesare pentru orice cunoaștere și adevăruri primare, absolute, de asemenea necesare. Ele au o valoare axiomatică, întrucât așa cum în matematică se fac o serie de deducții din axiome, la fel din adevărul lor absolut se pot scoate, pe baza deducției, adevăruri evidente și indiscutabile. Astfel, argumentarea ontologică e apriorică, pe când celelalte argumentări sunt aposteriorice.

Cel care pentru prima oară a pus temelii pentru argumentul ontologic a fost Fericitul Augustin. El a plecat de la convingerea că experiența interioară a omului este mai sigură decât celelalte izvoare ale cunoașterii. Numai în această experiență putem des-

coperi adevărul neschimbat, anume ideea de Dumnezeu. Rațiunea omenească fiind chipul lui Dumnezeu în om, ea Îl gândește pe Dumnezeu atât ca existență, cât și ca ființă. Așadar, noi avem în însăși rațiunea noastră chipul lui Dumnezeu, deoarece fiind făcuți după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, Îl avem pe Dumnezeu în mintea noastră.

Dar adevăratul întemeietor al argumentului ontologic este Anselm, arhiepiscop de Canterbury (1033-1109). Argumentarea sa se prezintă astfel:

În mintea mea, zice el, există ideea unei ființe atotperfecte, decât care nu poate fi cugetată o altă ființă mai perfectă, mai desăvârșită. Dar pe lângă toate însușirile pe care le are ca ființă atotperfectă, ea trebuie să aibă și însușirea existenței reale, pentru că dacă ea nu ar exista în realitate, ar însemna că e lipsită de una din însușirile care îi determină perfecțiunea, ceea ce înseamnă că atunci poate fi cugetată o altă ființă mai perfectă decât ea, ceea ce ar fi un nonsens. Așadar, pentru ca ființa cugetată în mintea mea să fie atotperfectă, existența ei reală, și nu numai în minte, este condiția absolut necesară în acest scop. Deci ființa supremă care există în mintea mea, pentru a fi atotperfectă, trebuie să existe în realitate.

Deși argumentarea lui Anselm a fost ispititoare și la timpul său a fost acceptată cu entuziasm de către cercurile ecleziastice, puterea ei de convingere este insuficientă. De aceea, încă în acea vreme, călugărul Gaunilo a contestat valoarea acestui argument – între el și Anselm existând o adevărată polemică – afirmând următoarele: existența lui Dumnezeu nu se poate dovedi prin argumentul lui Anselm, fiindcă din simpla existență mintală a unui lucru nu se poate deduce în nici un caz existența lui reală. Căci, spune Gaunilo mai departe, dacă în mintea mea îmi făuresc ideea unei insule astfel încât nu poate fi concepută alta mai frumoasă, nu înseamnă că această insulă trebuie să existe și în realitate, căci una este să existe insula în mintea mea și alta este existența ei reală.

Anselm i-a spus lui Gaunilo că ideea unei insule atotperfecte nu e o idee universală și necesară, precum este ideea de Dumnezeu, și chiar dacă ideea unui lucru nu implică existența lui reală, pentru ființa suverană trebuie admisă o excepție.

Toma de Aquino a acceptat în tinerețe argumentul lui Anselm, dar cu unele rezerve. Mai târziu însă, el a criticat argumentarea lui Anselm, afirmând că nu se poate trece de la ordinea ideală (existența lui Dumnezeu ca idee) la ordinea reală a lucrurilor. De asemenea, el conclude că nu se poate demonstra apriori că Dumnezeu există, ci numai aposteriori, și anume prin efecte, care ne sunt bine cunoscute.

Filozoful Descartes, un adept al concepției ideilor înnăscute, a fost un apărător și susținător al argumentului ontologic. Folosind „dubitația metodică" spre a ajunge la cunoștințe sigure, el se îndoiește de tot ceea ce există, deci și de propria sa existență. Dar dacă se îndoiește, înseamnă că el cugetă, iar dacă cugetă, înseamnă că el există: *„Dubito, ergo cogito; cogito ergo sum"*.

După Descartes, orice idee adevărată trebuie să poarte pecetea distincției și a clarității. Dar dintre toate ideile care există în mintea mea, zice el, cea mai clară și mai distinctă este ideea de Dumnezeu. Această idee n'a fost creată de mine, ci este înnăscută în mine. Ea posedă în cel mai înalt grad însușirea clarității și distincției, și ea n'ar putea exista în mine dacă Dumnezeu n'ar putea exista cu adevărat, căci El este Cel ce a sădit-o în mine.

Dar nici argumentarea lui Descartes nu rezistă unei critici serioase, căci raționamentul lui este un sofism (*petitio principii* sau cercul vicios). În fond, Descartes vrea să dovedească existența lui Dumnezeu prin ideea de Dumnezeu. După el, această idee este sădită în noi de Dumnezeu, dar la observația că ea ar fi putut fi sădită în mintea noastră de o ființă care vrea doar să ne înșele, Descartes răspunde: Nu se poate, deoarece ea a fost pusă în mintea noastră de către Însuși Dumnezeu. De aici se poate vedea că în loc ca ideea de Dumnezeu să servească drept temei pentru dovedirea existenței lui Dumnezeu, ea însăși, adică ideea de Dumnezeu, are nevoie de a se sprijini pe existența lui Dumnezeu, spre a rămâne în picioare.

Îndreptându-și critica nu numai împotriva lui Anselm, ci și a lui Descartes, Kant de asemenea a contestat valoarea acestui argument, spunând: Dacă îmi închipui că am în buzunar 100 de taleri, aceasta nu înseamnă că îi am și în realitate, cu toate că atât unii, cât și ceilați posedă aceleași însușiri. Kant recunoaște că, deși ideea de Dumnezeu ete foarte utilă, este însă, spune el, cu totul nepotrivit ca prin mijlocirea ei să se poată determina ceva în legătură cu existența. Ideea de Dumnezeu ca ființa cea mai înaltă și absolută e postulată de rațiunea practică drept un concept limitativ, ca ultima margine a activității regulative a rațiunii practice în stabilirea unității cunoștințelor, și la ea trebuie să ne oprim, nu de la ea să începem. Existența în sine nu poate fi conținută în concept sau noțiune, și ca atare nici nu poate fi dedusă din concept, oricare ar fi acela.

Acest argument a mai fost utilizat de Spinoza, Leibniz, Fichte, Hegel și Schelling.

Hegel refuză să acorde o valoare prea mare argumentului moral, atât de mult prețuit de Kant, în schimb el acordă cea mai mare valoare argumentului ontologic, în care existența lui Dumnezeu decurge din însăși noțiunea de Dumnezeu, noțiune în care Dumnezeu și existența sunt unul și același lucru. Dumnezeu trebuie să fie în mod expres acel ceva care nu poate fi cugetat decât ca existând și care implică existența, implică siguranță și necesitatea existenței lui Dumnezeu.

Dintre filozofii francezi, V. Cousin dă o formă personală acestui argument, afirmând că însuși faptul conceperii lui Dumnezeu cu mintea implică siguranța și necesitatea existenței lui Dumnezeu.

Urmând lui Toma de Aquino, Biserica Romano-Catolică a manifestat o mare rezervă față de acest argument, dar nu l-a condamnat, deoarece numeroși părinți și doctori ai ei l-au utilizat și apărat.

Dintre dogmatiștii ortodocși, Macarie și Canev îi acordă mai mult o valoare psihologică, teologii greci și în special Andrutsos îl respinge, iar dintre teologii români, Mihălcescu îi recunoaște întreaga lui valoare logică, V. Găină are mari rezerve față de el, iar I. G. Savin a încercat din plin să-l reabiliteze, ajungând la următoarea formulare a lui: Ideea de Dumnezeu, dată cu necesitate cugetării noastre, implică pe cea a existenței, fiindcă existența însăși nu poate fi cugetată decât numai prin ideea absolută de Dumnezeu (I. G. Savin, *Apologetica* vol II, *Existența lui Dumnezeu*, Partea I-a, *Proba ontologică*, București, 1940, pag. 278).

În concluzie, argumentul ontologic admis de unii, combătut și respins de alții, rămâne totuși, alături de celelalte argumente, o dovadă că existența lui Dumnezeu se

impune minții noastre cel puțin în măsura în care se impune existența tuturor realităților cu care omul vine în contact.

Argumentele raționale pentru dovedirea existenței lui Dumnezeu în general nu se bucură de nici un credit la protestanți, deoarece ei consideră că nu se poate ști nimic sigur cu privire la Dumnezeu pe bază rațională. De aceea, unii le resping pe considerentul că ele nu pot dovedi nimic, iar alții, deoarece l-ar face pe om prea încrezător în puterile rațiunii. Ceea ce se poate constata însă din expunerea acestor argumente este că fiecare dintre ele, plecând de la premise diferite, dovedește totuși că ideea de Dumnezeu nu este o ficțiune sau un produs arbitrar al minții omenești, ci ea se impune cu mai mult sau mai puțină stringență corespunzând unei realități mai presus de lumea în care trăim și care este izvorul întregii existențe. Vorbind însă în general despre valoarea și puterea de convingere a acestor argumente, trebuie să recunoaștem că ele nu sunt atât de puternice, încât să genereze credința în Dumnezeu în sufletele celor ce nu cred în El, dar pot să o trezească acolo unde ea e adormită, slăbită sau zdruncinată de îndoieli, deoarece ele arată oricui cel puțin că din punct de vedere rațional, existența lui Dumnezeu nu e un nonsens.

Concepții contrare învățăturii creștine despre existența lui Dumnezeu

Dintre toate religiile existente în lume, religia creștină este incontestabil cea mai înaltă. Aceasta nu se datorește evoluției concepției despre Dumnezeu, cum încearcă unii să explice superioritatea creștinismului, ci datorită faptului că ea este o religie revelată, iar Dumnezeul creștinilor nu este o ființă plăsmuită de imaginație, ci o realitate cunoscută prin Revelație, care, ca ființă atotperfectă, posedă o serie de însușiri prin care se deosebește întru totul de divinitățile existente în alte religii. În concepția creștină, Dumnezeu este o ființă spirituală personală, atotperfectă, Creatorul și Proniatorul lumii și al oamenilor, care se comportă față de fiii Săi ca un părinte iubitor, iar ei pot sta permanent în legătură cu El, căci numai astfel își pot împlini scopul pentru care au fost creați.

În esența Sa fiind iubire (1 In 4, 8), Dumnezeul creștinilor nu are nimic comun cu divinitățile în care cred popoarele primitive, sau cu cel conceput chiar de unii filozofi. Ca ființă întreit personală, El a întărit legătura cu oamenii prin Întruparea Fiului Său în scopul mântuirii acestora. Prin Întrupare, Fiul lui Dumnezeu a devenit frate al nostru, ridicând natura omenească din propria Sa Persoană la cel mai înalt grad de perfecțiune. Astfel, s'a dat oamenilor posibilitatea ca și ei să se poată ridica pe culmi de perfectiune, realizând astfel asemănarea cu Dumnezeu.

Dar împotriva creștinismului stau o serie de concepții contrare, care de obicei se împart în două categorii, și anume: a) unele care tăgăduiesc existența lui Dumnezeu, afirmând că ideea de Dumnezeu este o ficțiune, care nu poate rezista în fața desoperirilor

recente ale științei; b) altele explică eronat ideea de Dumnezeu, considerând-o ca o apariție determinată de factori evolutivi, psihologici sau sociali, ori, chiar dacă admit existența lui Dumnezeu, Îl concep ca o ființă cu totul departe de ceea ce este El în realitate. În cele ce urmează, ne vom ocupa de cele mai cunoscute dintre aceste concepții.

1. Evoluționismul religios.

După Herbert Spencer, o caracteristică a tuturor religiilor este că ele admit misterul, inexprimabilul și, în măsura în care religiile devin mai spiritualiste, în aceeași măsură crește și misterul. Dar, ținând de domeniul incognoscibil, Dumnezeu nu poate fi cunoscut. Spencer explică în sens animist geneza religiei, afirmând că din ideea de suflet, de spirit au luat naștere toate religiile. S'a ajuns astfel ca spiritul să fie ipostaziat, personificat în zei, evoluția făcând ca de la religiile politeiste să se ajungă la cele monoteiste.

Auguste Comte, fondatorul curentului pozitivist, concepție care respinge filozofia ca sistem de reprezentare teoretică generalizată a lumii, limitându-se la fapte pozitive, confirmate de experiență, respinge total religia tradițională și ideea de Dumnezeu, acestea corespunzând unei faze perimate prin care a trecut omenirea.

În concluzie, după Spencer și alți evoluționiști, ideea de Dumnezeu n'are corespondent în realitate, ea fiind o pură ficțiune.

2. Deismul.

Deismul este o concepție filozofico-religioasă, apărută în veacul XVII în Anglia, care a supus unei critici raționaliste religiile oficiale, catolicismul și protestantismul, opunându-le o religie „naturală" sau „rațională". Astfel, Herbert de Cherbury (1581-1648) stabilește fundamentul universal și rațional al tuturor religiilor: o religie naturală, pură și perfectă, care decurge din natura neschimbată a omului. Adepții acestei concepții (Herbert de Cherbury, Toland, Tindall, Voltaire și alții) au respins conținutul concret al dogmelor diferitelor religii, căutând să desprindă din ele nucleul „rațional" care ar fi comun tuturor, spre a elabora o religie abstractă. Cu toate deosebirile dintre adepții lui, trăsătura generală a deismului este recunoașterea lui Dumnezeu numai drept cauză primară a lumii și a omului, dar cu negarea intervenției Lui în desfășurarea fenomenelor din univers și în minuni, natura dezvoltându-se potrivit legilor ei proprii.

După concepția deistă, există un Dumnezeu personal, Creatorul lumii și al omului, Care însă nu se îngrijește de creatura Sa, lăsând-o să se dezvolte după legile pe care le-a dat atât naturii, cât și omului. Prin aceasta, deismul neagă posibilitatea religiei, deoarece pentru om nu există nici o posibilitate de a intra în legătură cu Dumnezeu. La fel, deismul neagă atât Revelația, cât și Întruparea, menținând din creștinism numai ideea unui Dumnezeu creator, motiv pentru care a fost aspru criticat de Pascal.

Dacă totuși deismul conține un element religios, acesta este de natură personală: sentimentul de admirație al omului pentru puterea lui Dumnezeu și pentru mersul ordonat al lumii. Neputând sta în relație cu Dumnezeu, omul este nevoit să se plece în fața imensității și sublimității naturii ca operă perfectă, care conține în ea însăși un îndreptar pentru viața morală a omului.

O atare concepție rămâne lipsită de orice valoare filozofică, religioasă și morală.

3. **Panteismul.** Numele acestei concepții vine de la cuvintele grecești πάν = tot și θεός = Dumnezeu. Panteismul susține că Dumnezeu și natura sunt două realități identice, așadar, substanța lumii este Dumnezeu, tot ce există este Dumnezeu sau Dumnezeu e totul. Termenul de panteism a fost folosit pentru prima dată de I. Toland, în 1705. În evul mediu, panteismul s'a opus concepției teologice a Bisericii Romano-Catolice și Protestante despre un Dumnezeu personal în afara lumii.

Concepția panteistă corespunde tendinței spiritului omenesc de a descoperi o unitate rațională și substanțială a lumii, de aceea el înlătură dualismul spirit-materie, înlocuindu-l cu monismul (μόνος = unul singur): o singură substanță sau realitate. Așadar, ceea ce percepem noi prin diferite simțuri nu sunt decât moduri de existență și manifestare ale uneia și aceleiași substanțe.

Panteismul este de două feluri, și anume: 1. *panteism acosmistic*, care reduce lumea la Dumnezeu, tot ce există în lume, materia și viața, pierzându-se sau dispărând în El. I se spune astfel, deoarece întregul cosmos, întreaga lume materială se pierde în Dumnezeu; 2. *panteism pancosmistic*, după care singura realitate este lumea materială, Dumnezeu confundându-se sau pierzându-se în ea.

Originea panteismului o găsim în filozofia orientală, iar ca formă religioasă în religia indiană, unde poate fi remarcat sub ambele lui forme. El se află la temelia brahmanismului și hinduismului, unde totul se întoarce sau se topește în Brahma, ori Brahma este cel care se manifestă în tot ce există în lume. Ca sistem filozofic, panteismul a dat naștere școlii tradiționale a filozofiei indiene, fondată în sec. IV î.d.Hr. de Badarayana, pe baza Upanișadelor.

În cultura europeană, primele idei panteiste apar în Grecia, la școla eleată, la stoici, sub forma rațiunii universale care pătrunde și străbate totul, iar după apariția creștinismului îl găsim în neoplatonism. Filozoful Plotin (sec III d.Hr.) este creatorul monismului spiritualist, după care totul se găsește în Unul. În scrierile lui, *Enneade*, Plotin afirmă: „Unul este tot și nu este nimic decât Unul; el nu este toate ființele, pentru că este principiul lor, dar toate sunt în el, în sensul că ele sunt sau mai degrabă vor fi prin el" (*Enn V*, c. II cap. I). În alt loc spune: „Dumnezeu este în toate ființele și este în lumea noastră; lumea participă deci la Dumnezeu" (*Enn II* c. IX, cap 16). Precum se poate constata din aceste texte, panteismul lui Plotin este în același timp și un *panenteism*, ceea ce înseamnă că totul există, totul se află în Dumnezeu.

Nici creștinismul n'a scăpat de unele erezii panteiste, din sânul lui ieșind unii gnostici și adepți ai maniheismului.

În filozofia modernă, panteismul se află în numeroase sisteme filozofice, fiind îmbrățișat sub o formă sau alta de numeroși gânditori. Îl găsim astfel la Giordano Bruno, Spinoza, Fichte, Hegel, Schelling. Ce e drept, cei trei mari filozofi romantici germani s'au apărat de acuzația de panteism, și aceasta a făcut-o îndeosebi Hegel, el însuși ridicând numeroase obiecții împotriva panteismului, numindu-și propriul său sistem *panlogism*. După el, Dumnezeu este gândirea care se gândește pe sine în chip absolut. Cu toate acestea, numeroși comentatori afirmă că în concepția sa există serioase indicii de panteism.

Panteismul este o concepție filozofico-religioasă greșită, în primul rând fiindcă încalcă principiul contradicției, una dintre axiomele gândirii logice, căreia aceasta i se supune

cu necesitate. Din punct de vedere logic, principiul contradicției ne spune că un lucru nu poate fi în același timp identic cu sine și cu contrariul său. „A nu putea fi în același timp egal cu B și cu non-B". Altfel spus, două judecăți contradictorii nu pot fi amândouă adevărate în același timp. Drept urmare, lumea nu poate fi identică cu ea însăși și cu Dumnezeu în același timp, materia nu poate fi în același timp și materie, și spirit.

A admite, așadar, că lumea e identică cu Dumnezeu, sau că Dumnezeu este identic cu lumea, e un nonsens din punct de vedere logic. Mintea noastră nu poate concepe – respectând principiul contradicției – ca lumea să fie Dumnezeu și Dumnezeu să fie lumea, sau ca Dumnezeu să fie Dumnezeu și lume în același timp, căci materia nu poate fi spirit și spiritul nu poate fi materie.

4. Existențialismul.

Teologul danez Sören Kirkegaard (1813-1855) a creat un sistem în gândirea filozofică, în centrul căreia se află noțiunea de „existență". Principalele idei ale lui Kirkegaard situate pe poziția existențialismului religios, sunt următoarele: 1) omul decăzut prin păcat nu mai este în stare să-L cunoască pe Dumnezeu prin rațiune; 2) existența umană este o permanentă tensiune între om și Dumnezeu, deoarece Dumnezeu este incomunicabil; 3) instituțiile intermediare – Biserica și preoții – n'au nici un rost, de vreme ce Dumnezeu nu poate fi cunoscut și nici nu comunică cu oamenii ca să le împărtășească harul.

În concluzie, cu toate că existențialismul a atras atenția asupra importanței fondului lăuntric al existenței umane, el este și rămâne o concepție antireligioasă.

Revelaţia Dumnezeiască

Revelaţia naturală şi supranaturală

Spre deosebire de alte religii, religia creştină Îl concepe pe Dumnezeu ca fiind o fiinţă personală, care nu rămâne distantă şi indiferentă faţă de creaturile Sale, ci stă în legătură cu ele şi îndeosebi în legătură cu omul, coroana creaţiunii. Dumnezeu Se descoperă oamenilor, pentru ca aceştia să poată cunoaşte măcar în parte ceva din fiinţa Sa, de asemenea să-I poată cunoaşte voia şi planurile Sale în legătură cu creatura şi îndeosebi în legătură cu El. De aceea, cel dintâi caracter al religiei creştine este acela de a fi o religie revelată.

Revelaţia (de la latinescul *revelo, revelatio* = a descoperi, descoperire) sau descoperirea dumnezeiească este acţiunea prin care Dumnezeu Se descoperă, adică Se face cunoscut pe Sine oamenilor, arătându-le acestora voinţa şi planurile Sale în legătură cu lumea şi cu oamenii. Dacă nu ar exista Revelaţie, cunoaşterea lui Dumnezeu n'ar fi posibilă oamenilor, deoarece El, fiind o fiinţă spirituală, nu poate fi cunoscut prin simţuri. Prin acţiunea revelaţiei, Dumnezeu Se coboară la om, împărtăşindu-i acestuia, pe măsura lui de înţelegere, cunoştinţe despre Sine, despre voinţa şi planurile Sale.

Revelaţia divină este absolut necesară omului, deoarece fără ea n'ar putea cunoaşte nimic despre Fiinţa divină şi din voia Sa, şi astfel n'ar putea să-şi îndeplinească scopul ultim pentru care a fost creat. De altfel, scopul ultim al omului fiind preamărirea lui Dumnezeu şi dobândirea fericirii veşnice, acesta n'ar putea fi îndeplinit de el fără a-L cunoaşte pe Dumnezeu, precum ne spune Însuşi Mântuitorul Hristos: *„Şi aceasta este viaţa veşnică: să Te cunoască pe Tine, singurul şi adevăratul Dumnezeu, şi pe Iisus Hristos pe Care L-ai trimis"* (In 17, 3).

Dumnezeu S'a descoperit oamenilor în două feluri: pe cale naturală şi pe cale supranaturală, de unde rezultă cele două feluri ale Revelaţiei: *revelaţie naturală* şi *revelaţie supranaturală.*

Revelaţia naturală.

Ca fiinţă raţională, omul este în măsură să raţioneze şi să judece şi prin aceasta să ajungă la anumite concluzii asupra celor ce observă că există şi se petrec în jurul său, în lume, în univers. Astfel, din observarea regularităţii cu care se desfăşoară fenomenele

naturii, din observarea propriei sale vieți interioare, din tot ce vede că se petrece în societate, în istorie și în lume, își poate da seama, prin cugetare, că toate aceste fenomene, toate aceste realități cu care vine în contact nu pot fi produsul întâmplării, nu există de la sine, nu se petrec oricum, ci se desfășoară după anumite legi, ceea ce îl face să ajungă la concluzia că ele sunt opera unei ființe atotputernice, atotînțelepte și atotperfecte, care este creatorul și susținătorul acestora.

Acest adevăr îl exprimă și psalmistul prin cuvintele: *„Cerurile spun mărirea lui Dumnezeu și facerea mâinilor Lui o vestește tăria"* (Ps 18, 1), iar Sfântul Apostol Pavel spune: *„Pentru că ceea ce este cunoscut despre Dumnezeu este vădit între ei, căci Dumnezeu le-a arătat lor. Într'adevăr, însușirile Lui cele nevăzute, puterea lui cea veșnică și dumnezeirea Lui se văd, prin cugetare, din făpturi, de la zidirea lumii..."* (Rm 1, 19-20).

Dar această revelație este insuficientă pentru cunoașterea lui Dumnezeu, căci pe temeiul ei omul poate ști doar atât: că Dumnezeu există ca o ființă cu putere veșnică, despre a cărei măreție și putere vorbește întreaga Sa creatură.

Revelația supranaturală sau pozitivă.

Această Revelație o completează pe cea naturală, dându-i omului posibilitatea de a-L cunoaște pe Dumnezeu mai deplin în lucrările Lui, dar numai atât cât îi este necesar omului pentru mântuire. Fără Revelația supranaturală, omul n'ar fi putut-o înțelege pe cea naturală, încât abia Revelația supranaturală primordială făcută primei perechi de oameni deschide calea pentru cea naturală. Astfel, revelația naturală se precizează și se completează prin Revelația supranaturală, care culminează în Iisus Hristos (Evr 1, 1-2).

Se numește Revelație supranaturală, deoarece ea ni se comunică în chip supranatural și este acceptată de om prin credință. Ea se deosebește de cea naturală atât în privința conținutului, cât și a formei. În privința conținutului, ea cuprinde adevăruri mult mai numeroase și mai variate decât cea naturală, unele dintre acestea fiind mai presus de puterea de înțelegere a minții omenești, de aceea ele sunt primite de om numai prin credință. În privința formei, ea vine de la Dumnezeu în diferite chipuri, fie în mod direct, fie prin organele Sale.

Revelația supranaturală poate fi *externă*, atunci când vine direct de la Dumnezeu sau prin organele Sale: îngeri, prooroci, trimiși, fiind însoțită de semne externe, minuni sau profeții. Ea poate fi și *internă*, când ea se produce în sufletul celui căruia Dumnezeu i Se adresează, luminându-i mintea și împărtășindu-i acestuia cunoștințe, sentimente și îndemnuri pe care altfel nu le-ar fi avut. În cazul în care organul Revelației este îndemnat să scrie cele descoperite, atunci este vorba despre *inspirația divină.*

Despre Revelația supranaturală există numeroase dovezi în *Sfânta Scriptură*. Astfel, Dumnezeu S'a descoperit protopărinților noștri, patriarhilor, lui Moise, profeților, și chiar unor oameni simpli, trimițându-i să vestească regilor, preoților și poporului cele descoperite. Sfântul Apostol Pavel vorbește lămurit și sintetic despre această descoperire: *„După ce Dumnezeu odinioară, în multe rânduri și în multe chipuri a grăit părinților noștri prin profeți, în zilele acestea din urmă ne-a grăit nouă prin Fiul..."*
(Evr 1, 1-2).

Precum rezultă clar din cuvintele Sfântului Apostol Pavel: *„în multe rânduri și în multe chipuri"*, Revelația supranaturală s'a făcut în trepte sau etape care marchează o creștere și dezvoltare în timp a ei, determinate de grija permanentă a lui Dumnezeu de a Se descoperi după puterea de recepție diferită, după timpurile și stările celor ce o primeau. Se poate vorbi astfel de un progres în Revelația supranaturală, dar caracteristica ei rămâne *unitatea*, întreaga Revelație constituind un întreg organic și unitar, ea fiind expresia vie a unității, neschimbabilității și continuității planului iconomiei divine pentru neamul omenesc după căderea în păcat. Dar punctul culminant al ei, atins *„în zilele acestea din urmă"*, este Revelația în Fiul Său, Iisus Hristos, Cuvântul lui Dumnezeu întrupat. Ea se încheie astfel în Iisus Hristos și în Sfinții Apostoli prin care ni s'a transmis.

Posibilitatea Revelației.

Numeroase critici s'au adus creștinismului tocmai pe tema Revelației, afirmându-se că Revelația nu este posibilă, pe de o parte, fiindcă Dumnezeu chiar dacă există, nu se comunică oamenilor, nu li se descoperă, aceștia în calitate de ființe libere fiind lăsați să trăiască potrivit naturii și voinței lor, iar pe de altă parte, fiindcă omul n'ar fi în stare să înțeleagă conținutul Revelației, sau nu l-ar putea accepta, mai ales dacă acesta cuprinde lucruri care țin de domeniul fantasticului, misterului, miracolului. Cu alte cuvinte, în cazul omului, se pune problema credibilității conținutului Revelației.

Dar aceste critici pot fi ușor respinse. Revelația este posibilă, deoarece ea nu contrazice nici ființa divină, așadar pe Dumnezeu ca autor al ei, nici pe om ca primitor al acesteia și nici adevărurile descoperite.

1. Astfel, în calitatea Sa de Creator și Proniator față de lume și față de om, e ușor de înțeles că Dumnezeu poate și trebuie să-i facă omului descoperiri, pentru că numai astfel acesta Îl poate cunoaște pe El și voia Lui și își poate împlini scopul său ultim. Căci dacă un tată iubitor îi descoperă fiului său și îl învață toate cele necesare pentru ca acesta să se poată realiza – și aceasta o face tot timpul – cu atât mai mult Părintele ceresc îi descoperă omului prin Revelație tot ceea ce îi este necesar pentru mântuire.

2. La rândul său, omul, creat de Dumnezeu după chipul și asemănarea Sa, e firesc să stea în legătură cu Creatorul, cu Părintele său, căci atât Dumnezeu, cât și omul sunt ființe personale, iar această legătură nu i-ar fi posibilă dacă n'ar fi destinatarul Revelației, datorită căreia el nu cunoaște numai măreția și perfecțiunea lui Dumnezeu, ci și voia Sa și planurile Sale în legătură cu lumea și cu omul. Iar dacă ținem seama de urmările păcatului strămoșesc asupra sa, de unde ar ști omul cum trebuie să se comporte față de Dumnezeu și față de semenii săi, dacă n'ar fi beneficiarul Revelației? Pe de altă parte, desăvârșirea spre care omul trebuie să tindă, spre a realiza asemănarea cu Dumnezeu prin virtute, i-a fost cerută omului tot prin Revelație: *„Fiți desăvârșiți, precum și Tatăl vostru Cel din ceruri desăvârșit este"* (Mt 5, 48). Prin Revelație omul nu'și pierde libertatea de cugetare și acțiune, deoarece numai aceasta îi arată singura cale care îl poate duce la îndeplinirea scopului său. De aceea psalmistul exclamă: *„Nemernic sunt eu pe pământ, nu ascunde de mine poruncile Tale"* (Ps 118, 19).

3. Cât privește adevărurile cuprinse în Revelație, ele conțin valori spirituale care i-ar rămâne necunoscute omului, dacă nu i s'ar descoperi. Întregul ei cuprins conține

adevăruri despre Dumnezeu sau despre creatură în raportul ei cu omul, despre voința și activitatea Sa cu privire la creatură și în special la om. Însă la fel de adevărat e faptul că în structura ei, Revelația depășește în bună parte posibilitățile de cunoaștere și înțelegere ale rațiunii omenești. Dar și în acest caz, rațiunea iluminată de credință acceptă aceste adevăruri, deoarece ea îi spune omului că Dumnezeu nu poate să ne înșele. Astfel, cum spunea Sfântul Apostol Pavel: *„Prin credință înțelegem că s'au întocmit veacurile cu cuvântul lui Dumnezeu, de s'au făcut din cele nevăzute cele ce se văd"* (Evr 11, 3).

Astfel, Dumnezeu nu-l lasă pe om fără să-i descopere adevărurile necesare privitoare la ființa și voia Sa, iar omul acceptă conținutul Revelației prin credință, acolo unde adevărurile revelate depășesc capacitatea de înțelegere a minții sale.

Căile de transmitere a Revelației supranaturale. Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție

Revelația divină s'a realizat în întreaga istorie a omenirii, începând cu cea dată protopărinților noștri și terminând cu cea care a atins culmea, în Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu Cel întrupat, cum rezultă lămurit din cuvintele Sfântului Apostol Pavel (Evr 1, 1-2). De asemenea, ea s'a produs *„în multe chipuri"*, potrivit înțelepciunii lui Dumnezeu, Caroe a ales calea cea mai potrivită, ținând seama de timpul și locul în care s'a produs, de posibilitatea de înțelegere a oamenilor cărora li s'a dat, pentru ca adevărurile descoperite să fie însușite cât mai deplin.

Desigur, această Revelație s'a păstrat și transmis de-a lungul vremii, în întreaga perioadă a Vechiului Testament, a Noului Testament și până în zilele noastre, și se va păstra și transmite până la sfârșitul veacurilor, păstrătoarea și transmițătoarea ei fiind Biserica. Revelația s'a încheiat o dată cu ultima scriere a Noului Testament (în jurul anului 100 d. Hr.), dar de atunci ea s'a păstrat și s'a transmis neschimbată până astăzi și tot astfel se va păstra și transmite până la sfârșitul veacurilor.

Când vorbim însă despre păstrarea și transmiterea Revelației, este firesc să ne punem mai multe întrebări: unde a fost ea fixată și consemnată? Când și de către cine s'a făcut aceasta? Cu alte cuvinte, de unde cunoaștem noi cuprinsul Revelației și care sunt căile ei de transmitere?

În cele ce urmează vom încerca să răspundem la aceste întrebări.

Revelația divină se cuprinde în *Sfânta Scriptură* și în Sfânta Tradiție, care sunt cele două tezaure ale ei. Mai recent, numeroși teologi, spre a exprima cât mai bine ideea unității Revelației, afirmă că *Sfânta Scriptură* și Sfânta Tradiție sunt două modalități sau două moduri de fixare, păstrare și transmitere a Revelației. Ele nu se deosebesc ca fond, între ele existând o strânsă legătură, ci diferă numai cu privire la modul în care Revelația ni s'a transmis și este cuprinsă în ele. Căci întregul conținut al Revelației se cuprinde în amândouă, una fiind strâns legată de cealaltă, de aceea ele au o valoare

egală ca păstrătoare și transmițătoare a Revelației, neputându-se acorda uneia față de cealaltă o superioritate sau o valoare în plus.

Sfânta Scriptură

Sfânta Scriptură sau *Biblia* (de la grecescul *βίβλιον, βίβλια* = carte, cărți) este o colecție de cărți sfinte, scrise de prooroci, apostoli și alți oameni aleși, sub inspirația Duhului Sfânt; ea cuprinde adevăruri de credință, norme de purtare, precum și unele relatări istorice, pe care Dumnezeu le-a descoperit spre a fi scrise, păstrate și transmise credincioșilor în scopul mântuirii. Deoarece ea cuprinde adevăruri descoperite de Dumnezeu, i s'a spus și Cuvântul lui Dumnezeu.

Sfânta Scriptură se compune din două părți, și anume: Vechiul Testament și Noul Testament. Vechiul Testament ne înfățișează istoria revelației de la Adam până la Hristos și cuprinde 39 de cărți canonice sau inspirate, la care se mai adaugă încă 13 cărți și fragmente de cărți necanonice, neinspirate, dar bune de citit, fiind ziditoare de suflet, iar Noul Testament cuprinde 27 de cărți, toate canonice sau inspirate. Ambele Testamente sunt normative pentru credință și purtare, dar cea mai mare valoare o are Noul Testament, deoarece el cuprinde descoperirea dumnezeiască făcută de Însuși Fiul lui Dumnezeu și transmisă de Sfinții Apostoli. Valoarea Vechiului Testament a fost recunoscută de Însuși Mântuitorul Hristos, referindu-se adeseori la profețiile acestuia despre Sine. El a declarat în mod expres: *„Să nu socotiți că am venit să stric legea sau proorocii. N'am venit să stric, ci să împlinesc"* (Mt 5, 17), iar Sfântul Apostol Pavel spune: *„Așa că legea* (lui Moise) *este sfântă și porunca e sfântă și dreaptă și bună"* (Rm 7, 12); iar în alt loc numește legea lui Moise *„pedagog spre Hristos"* (Ga 3, 24). Numind legea mozaică *„umbra bunurilor viitoare"* (Evr 10, 1), Sfântul Pavel arată valoarea Vechiului Testament în raport cu cea a Noului Testament, pentru că legea e numai umbra, nu însuși chipul lucrurilor. Sfinții Părinți de asemenea arată clar care este deosebirea între cele două Testamente și superioritatea Noului Testament față de Vechiul Testament. Raportul dintre ele îl arată Fericitul Augustin prin următoarele cuvinte: *„Novum Testamentum in vetere latet, Vetus Testamentum in novo patet"* (Noul Testament e ascuns în cel Vechi, Vechiul Testament se deschide în cel Nou).

1. Inspirația Sfintei Scripturi.

Întreaga Scriptură este o operă inspirată de Duhul Sfânt. Deși în cărțile Vechiului Testament nu se afirmă nicăieri că ele sunt cărți inspirate, din numeroase locuri rezultă că autorii acestora le-au scris după porunca lui Dumnezeu. *„Fost-a cuvântul Domnului către mine și a zis..."* mărturisește proorocul Ieremia (Ir 2, 1), iar Isaia zice: *„Și a zis Domnul către mine: Ia o carte mare și scrie deasupra ei cu slove omenești..."* (Is 8, 1). Referindu-se adeseori la ele, Mântuitorul le acordă o prețuire deosebită: *„Cercetați Scripturile..."*, le spune Mântuitorul iudeilor, *„căci acelea sunt care mărturisesc despre Mine"* (In 5, 39). În Noul Testament avem însă numeroase dovezi cu privire la inspirația sau insuflarea întregii *Sfinte Scripturi.* Astfel, Sfântul Apostol Pavel îi scrie lui Timotei: *„Toată Scriptura este insuflată de Dumnezeu și de folos spre învățătură, spre mustrare, spre îndreptare, spre povățuire întru dreptate"* (2 Tim 3, 16).

Încă din primele decenii de existenţă, Sfânta Biserică a stabilit canonul cărţilor inspirate sau insuflate de Duhul Sfânt. Dar ce se înţelege prin inspiraţie sau insuflare? Inspiraţia sau insuflarea Duhului Sfânt este acţiunea dumnezeiască asupra unui autor sfânt, prin care Dumnezeu îi luminează mintea acestuia spre a cunoaşte şi înţelege cele descoperite, îl îndeamnă să scrie şi îl fereşte de greşeli în decursul scrisului. Această acţiune nu trebuie înţeleasă ca o inspiraţie verbală, în sensul că Duhul Sfânt i-a dictat autorului sfânt cuvânt de cuvânt, cele pe care acesta le-a scris – aşa cum au crezut Filon, Iustin Martirul, Atenagora, Teofil de Antiohia, Ipolit, sau cum cred astăzi în general neoprotestanţii –, ci numai că acesta a primit de la Dumnezeu conţinutul de idei al Revelaţiei, dar nu i-a fost anulată cugetarea, voinţa ori felul în care el a redat cele descoperite. E vorba deci de o inspiraţie reală, dinamică: Dumnezeu i-a respectat scriitorului sfânt personalitatea şi libertatea de a reda în felul său propriu cele descoperite. Dovada acestui fapt o constituie modul deosebit şi stilul specific în care fiecare autor sfânt redă conţinutul Revelaţiei. Inspiraţia divină nu e deci efectul magic al unei lucrări divine, ci rezultatul conlucrării dintre factorul divin şi uman.

2. Lectura şi tâlcuirea Sfintei Scripturi.

Biserica Ortodoxă nu numai că permite, dar şi recomandă credincioşilor săi citirea Sfintei Scripturi, dar aceasta nu înseamnă că ea îngăduie fiecăruia să o tâlcuiască după mintea şi priceperea sa. Aceasta cu atât mai mult, cu cât în *Sfânta Scriptură* avem recomandări clare în această privinţă. Astfel, Sfântul Apostol Petru spune despre unele scrieri ale Sfântului Pavel că *„în ele sunt unele lucruri anevoie de înţeles, pe care cei neştiutori şi neîntăriţi le răstălmăcesc, ca şi pe celelalte Scripturi, spre a lor pierzanie"* (2 Ptr 3, 16). De asemenea, diaconul Filip, în drum spre Gaza, întâlnindu-l pe famenul etiopian citind, în căruţă, din proorocul Isaia, l-a întrebat: *„Oare înţelegi cele ce citeşti?"*, la care famenul a răspuns: *„Cum voi putea înţelege, de nu mă va povăţui cineva?"* (FA 8, 27-31). Aşadar, credincioşii care citesc *Sfânta Scriptură* vor trebui să se menţină pe linia tâlcuirii pe care le-o dă Biserica, fără a se abate de la aceasta.

Sfânta Tradiţie

Al doilea izvor al Revelaţiei divine sau a doua modalitate de fixare, păstrare şi transmitere a Revelaţiei divine este Sfânta Tradiţie.

Cuvântul *tradiţie* este de origine latină şi înseamnă predare, transmitere, de unde şi numirea de Predanie ce i se dă Tradiţiei. Termenul *tradiţie* este folosit în mod curent şi în limbajul profan, înţelegându-se prin el totalitatea învăţăturilor, datinilor, practicilor, creaţiilor spirituale şi materiale, moştenite de la o generaţie la alta.

În sens teologic, prin Tradiţie se înţelege totalitatea adevărurilor revelate care nu se cuprind în *Sfânta Scriptură*, ci au fost predate prin grai viu de către Mântuitorul şi Sfinţii Apostoli, fiind ulterior consemnate în scris şi păstrate de către Sfânta Biserică până în zilele noastre.

1. Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție.

Spre a înțelege importanța și valoarea Tradiției, e necesar să facem câteva precizări. Modul de propovăduire al Mântuitorului și al Sfinților Apostoli a fost predica orală, deci transmiterea Evangheliei prin grai viu. Desigur, acest mod de propovăduire era general, iar predica ținea seama de condițiile istorice, sociale, culturale și materiale ale ascultătorilor. Mântuitorul Hristos n'a lăsat nimic scris, de asemenea și cei mai mulți dintre Apostoli. Cât privește scrierile rămase de la Apostolii care au scris, sau de la ucenicii acestora (Matei, Ioan, Petru, Pavel, Marcu, Luca, Iacov, Iuda), scrieri care formează Noul Testament, ele sunt scrise mai mult ocazional, spre a răspunde nevoilor celor cărora le-au fost adresate, majoritatea lor fiind legate de anumite situații și împrejurări locale, uneori presante (ca de exemplu Epistola către Galateni). Așadar, scrierile Noului Testament nu sunt tratate de teologie și nici n'au fost scrise cu intenția de a cuprinde totalitatea învățăturii propovăduite de Mântuitorul și de Sfinții Apostoli tuturor creștinilor de totdeauna. Faptul că ele se potrivesc și nevoilor creștinilor din zilele noastre și că ele au fost păstrate cu cea mai mare grijă până astăzi dovedește originea lor divină, în sensul că adevărurile cuprinse în ele sunt revelate și sunt necesare creștinilor pentru mântuire.

Reținem deci că *Sfânta Scriptură* este o colecție de cărți sfinte, scrise sub inspirația Duhului Sfânt, care cuprinde descoperirea dumnezeiască privitoare la credința și viețuirea creștină, dar cărțile ei au fost scrise mai mult ocazional, în legătură cu nevoile credincioșilor de atunci, și ea nu cuprinde totalitatea învățăturii propovăduite de Mântuitorul și Sfinții Apostoli.

Dat fiind faptul că *Sfânta Scriptură* a fost scrisă mai mult ocazional, este de la sine înțeles că ea nu cuprinde întreaga învățătură revelată, o mare parte a acesteia rămânând nescrisă, dar fiind predată prin grai viu și păstrată de Sfânta Biserică. În această privință, cele scrise de Sfântul Evanghelist Ioan sunt edificatoare: *„Sunt încă și alte multe lucruri pe care le-a făcut Iisus, care, dacă s'ar fi scris cu de-amănuntul, mi se pare că nici în lumea aceasta n'ar încăpea cărțile ce s'ar fi scris"* (In 21, 25), iar în alt loc: *„Încă și alte multe semne a făcut Iisus înaintea ucenicilor Săi, care nu sunt scrise în cartea aceasta..."* (In 20, 30).

Este deci ușor de înțeles că dacă *Sfânta Scriptură* cuprinde numai o parte din Descoperirea dumnezeiască față de mulțimea celor săvârșite și propovăduite de Mântuitorul și de Sfinții Apostoli, cealaltă parte a acestei Descoperiri, care n'a fost consemnată în *Sfânta Scriptură*, dar s'a păstrat prin grai viu, formează un tezaur la fel de prețios ca și cel al *Sfintei Scripturi*, ea purtând numele de Sfânta Tradiție sau Predanie.

Pe de altă parte, Sfinții Apostoli au fost trimiși de Mântuitorul să propovăduiască Evanghelia prin grai viu: *„Mergând, învățați toate neamurile... învățându-le să păzească toate câte v'am poruncit vouă"* (Mt 28, 19, 20), căci El Însuși le-a dat acestora învățătura și poruncile Sale tot prin grai viu. Sfântul Pavel confirmă acest adevăr când spune: *„Căci credința vine din auzire (predica auzită), iar auzirea vine din cuvântul lui Dumnezeu"* (Rm 10, 17). La fel, din cele scrise în cărțile Noului Testament de către unii dintre Sfinții Apostoli, rezultă clar că modul obișnuit de predare a învățăturii evanghelice nu era scrisul, ci propovăduirea orală. Astfel, Sfântul Ioan scrie în a doua sa epistolă: *„Multe*

am a vă scrie, dar n'am voit să le scriu pe hârtie, cu cerneală, ci nădăjduiesc să vin la voi și să grăiesc gură către gură, ca bucuria noastră să fie deplină" (2 In 12), iar lui Gaiu îi scrie: *„Multe lucruri aveam să-ți scriu; totuși nu voiesc să ți le scriu cu cerneală și condei. Ci nădăjduiesc să te văd în curând și atunci vom grăi gură către gură"* (3 In 13, 14). La fel, Sfântul Apostol Pavel le amintește presbiterilor din părțile Efesului, adunați la Milet: *„Drept aceea, privegheați, aducându-vă aminte că timp de trei ani n'am contenit, noaptea și ziua, să vă îndemn cu lacrimi pe fiecare dintre voi..."* (FA 20, 31).

Rezultă deci că autorii Sfintei Scripturi, în scrierile lor adresate unor comunități creștine sau unor persoane singure, nu le-au prezentat acestora întreaga învățătură creștină pe care le-o propovăduiseră mai înainte prin grai viu, sau aveau de gând să le-o propovăduiască, ci le-au scris acestora spre a le da lămuriri în problemele care se iviseră între timp și interesau comunitatea lor locală, dar modul obișnuit și comun de a le preda învățătura și de a-i feri de rătăciri era predica orală sau vorbirea „gură către gură".

Ceea ce trebuie însă reținut este că învățăturile transmise și păstrate în Sfânta Tradiție au aceeași valoare și importanță ca și cele cuprinse în *Sfânta Scriptură*, deoarece ele provin tot din aceeași Descoperire dumnezeiască. Cele scrise de Sfântul Apostol Pavel tesalonicenilor dovedesc indiscutabil acest adevăr: *„Drept aceea, fraților, stați neclintiți și țineți predaniile pe care le-ați învățat fie prin cuvânt, fie prin epistola noastră"* (2 Tes 2, 15). Așadar, tot ce a predicat Apostolul Pavel prin grai viu tesalonicenilor are aceeași valoare ca și ceea ce le-a transmis în scris, prin epistolă. Autoritatea învățăturilor predate verbal și egală cu a celor fixate în scris rezultă și din alte locuri din *Sfânta Scriptură*, precum: 1 Tim 6, 20; 2 Tim 2, 2; 3, 4 ș. a. Același Apostol numește Tradiția *„dreptarul învățăturilor sănătoase"* (2 Tim 1, 13), îndemnându-l pe Timotei să-l păzească cu multă grijă (1 Tim 6, 20).

Dar ceea ce mai trebuie reținut și subliniat este faptul că însăși *Sfânta Scriptură* a fost scrisă pe temeiul Sfintei Tradiții, căci la început a fost numai Tradiția și apoi s'a scris Scriptura ca o parte a acesteia. Cea mai veche carte a Sfintei Scripturi s'a scris abia la anul 43, deci după un deceniu de propovăduire orală a Evangheliei lui Hristos de către Apostoli, iar scrierile Sfântului Apostol Ioan s'au scris abia la sfârșitul veacului I d. Hr.. Marcu și Luca și-au scris Evangheliile lor pe temeiul Sfintei Tradiții, care a existat mai înainte de a fi fost scrisă vreo carte a Noului Testament.

Mai mult, în unele locuri din cărțile Sfintei Scripturi, autorii lor redau învățături și fapte care nu provin decât din Tradiție. Astfel, Sfântul Apostol Pavel se adresează presbiterilor din jurul Efesului, adunați la Milet, cu următoarele cuvinte: *„Toate vi le-am arătat..., aducându-vă aminte de cuvântul Domnului Iisus, că El a zis: Mai fericit este a da decât a lua"* (FA 20, 35). La fel este locul din 2 Tim 3, 8, unde se amintește de Iannes și Iambres, care i s'au împotrivit lui Moise în Egipt, ca și locul din epistola lui Iuda (v. 9), unde se vorbește despre cearta dintre Arhanghelul Mihail și diavolul pentru trupul lui Moise, precum și alt loc din această epistolă (v. 14-15), unde se vorbește despre proorocia lui Enoh, al șaptelea de la Adam. Aceste învățături și fapte n'au putut fi luate decât din Sfânta Tradiție, deoarece *Sfânta Scriptură* nu amintește nicăieri de ele.

Sfinții Părinți au învățat în unanimitate că Sfânta Tradiție este păstrătoarea Revelației divine. Astfel, Sfântul Vasile cel Mare spune: „Din dogmele și practicile ținute de

Biserică, pe unele le avem în învățătura scrisă, iar pe altele le-am primit din tradiția Apostolilor. Și unele și altele au aceeași putere". La fel, Sfântul Ioan Gură de Aur zice: „Este evident că Apostolii n'au predat toate prin scrisori, ci multe fără de scrisori, dar și acestea sunt vrednice de credință". Mărturii asemănătoare avem de la Sfinții Părinți care vorbesc în scrierile lor despre Revelația dumnezeiească, precum: Ignatie de Antiohia, Policarp de Smirna, Irineu, Ciprian, Clement Alexandrinul, Grigorie de Nyssa și alții.

2. Aspectul statornic și dinamic al Tradiției.

Sfânta Tradiție dumnezeiească, apostolică (ca una ce cuprinde Revelația dumnezeiească ce ni s'a transmis și păstrat prin Sfinții Apostoli în chip nealterat) are două aspecte: Un aspect statornic, în care Biserica recunoaște fondul Tradiției dumnezeiești apostolice preluate de ea, și un aspect dinamic, în care Biserica, preluând Tradiția apostolică și rămânând statornic în ea, o dezvoltă continuu, după nevoile ei lăuntrice și exterioare, ca răspuns la problemele fiecărei epoci.

Aspectul statornic al Tradiției poate fi delimitat în timp, ea începând la Cincizecime și ținând până la moartea ultimului Apostol, fiind fixată apoi în scris de Biserică până în epoca Sinoadelor ecumenice, iar aspectul dinamic al Tradiției este în continuare și nu se va termina până la sfârșitul veacurilor, întrucât Biserica, călăuzită continuu de Duhul Sfânt, răspunde mereu tuturor problemelor din fiecare epocă, stând ferm în Tradiția apostolică. În Tradiția cu aspect dinamic deosebim latura care corespunde unor nevoi temporare ale Bisericii și care e numită de regulă „tradiția bisericească", ca una care a fost dezvoltată de Biserică, în Mărturisiri de credință, catehisme, canoane, practici de cult etc. și care deși își are baza ei în Tradiția apostolică, fiind o dezvoltare și actualizare a ei, totuși multe din elaborările acestei tradiții bisericești, nu au o valoare egală cu Tradiția dumnezeiască apostolică, statornică, ci una mai mult istorică, ca o mărturie a continuității credinței apostolice de-a lungul veacurilor. Aceste elaborări, deși se bazează pe Tradiția dumnezeiască, sunt o dezvoltare mai puțin organică a Tradiției apostolice, fiind făcute în mare grabă sau suferind unele influențe eterodoxe, au prin urmare unele lipsuri. Dar toate dezvoltările organice ale Tradiției apostolice au intrat în Tradiția apostolică sub aspect statornic, respectiv în Sinodiconul Ortodoxiei, ca unele care redau fără știrbire credința apostolică.

3. Monumente sau documente ale Sfintei Tradiții:

Sfânta Tradiție s'a păstrat în epoca apostolică prin grai viu și în practica Bisericii, dar începând cu veacul al II-lea, numeroase învățături și practici ale ei au fost fixate sau consemnate de Biserică într'o serie de monumente sau documente. Acestea sunt următoarele:

– Hotărârile Sinoadelor ecumenice și particulare, definițiile lor dogmatice; vechile simboluri și mărturisiri de credință; canoanele apostolice; canoanele Sfinților Părinți;

– Viața bisericească oglindită în datinile, obiceiurile și practicile sale;

– Cultul divin oglindit în cărțile de cult și îndeosebi în cele trei Sfinte Liturghii;

– Scrieri ale Sfinților Părinți;

– Monumentele de artă bisericească (inscripții, arhitectură, pictură, sculptură, monumente funerare etc.);

– Mărturisirile de credință mai noi ale Bisericii, catehisme și alte lucrări în care se oglindește tradiția dinamică bisericească[1].

Desigur, nu toate aceste documente sau monumente în care se află consemnate părți ale Sfintei Tradiții au aceeași valoare. Dar ținând seama de cele două criterii după care putem cunoaște adevărata Tradiție, vechimea și ecumenicitatea, vom putea descoperi în fiecare dintre acestea unele sau altele dintre învățăturile revelate, păstrate și transmise prin Sfânta Tradiție. De subliniat este faptul că scrierile anterioare în care s'au consemnat unele din învățăturile Sfintei Tradiții nu s'au scris sub inspirația Sfântului Duh, deci ele nu au valoare de Scriptură.

4. Criteriile Sfintei Tradiții.

Dacă Tradiția s'a păstrat și transmis pe cale orală, nu este de mirare dacă alături de tradițiile adevărate au apărut și tradiții false, unele având la temelie o pietate sau evlavie cu totul exagerată a unora dintre creștini, iar altele, create în mod interesat de către unii dintre eretici, în scopul de a-și justifica, pe baza Tradiției, învățătura lor greșită. Ca exemplu putem da o serie întreagă de false tradiții în legătură cu copilăria lui Iisus, cu viața Sfintei Fecioare Maria, cu viața unora dintre Apostoli și altele care ulterior au stat la temelia multor cărți apocrife, care s'au răspândit printre creștini.

Așadar, nu este de neînțeles faptul că în decursul timpului Sfintei Tradiții i s'au adăugat false tradiții, ori false elemente, așa că, din acest motiv, ea a fost atacată de unele confesiuni creștine. Acestea o atacă motivând nu numai că unicul izvor al credinței, unicul principiu formal al ei este Scriptura, ci și pe considerentul că ar fi imposibil să se deosebească Tradiția apostolică de tradițiile ulterioare care au învățat și denaturat în decursul timpului Tradiția apostolică.

Dar Biserica este în stare și în măsură să deosebească Tradiția adevărată de tradițiile false. Criteriul de deosebire a fost formulat de scriitorul bisericesc Vincențiu de Lerin (sec. IV), care a precizat că tradiția adevărată constă „în ceea ce s'a crezut totdeauna, pretutindeni și de către toți" – *„quod semper, quod ubique ed quod ad omnibus creditum est"*. Așadar, ca urmare a acestui principiu, Tradiția adevărată trebuie să îndeplinească următoarele condiții:

---

[1] Ținem să menționăm aici că, alături de cele două modalități de transmitere a Revelației: *Sfânta Scriptură* și Sfânta Tradiție, care sunt principalele izvoare de care se folosește Teologia dogmatică în expunerea adevărurilor de credință, ea se mai folosește – ca izvoare sau călăuze secundare – și de expunerile sau Mărturisirile de credință aprobate de unele sinoade din Bisericile Ortodoxe locale și acceptate ulterior de întreaga Biserică Ortodoxă. Astfel de *Mărturisiri* sunt: ***Mărturisirea Ortodoxă*** a lui Petru Movilă, mitropolitul Kievului, aprobată în Sinodul de la Iași, din 1642, la care au luat parte reprezentanți ai Bisericii Ortodoxe românești, grecești și rusești; *Mărturisirea lui Dositei*, patriarhul Ierusalimului, aprobat de sinodul din Ierusalim, de la anul 1672.

Într'o măsură mai mică sunt folosite și alte *Mărturisiri*, cel puțin în părțile în care învățătura ortodoxă este expusă fără rezerve; acestea sunt: *Mărturisirea lui Ghenadie Scolarul*, făcută de patriarhul Ghenadie la cererea sultanului Mohamed al II-lea, după cucerirea Constantinopolului; *Răspunsurile patriarhului Constantinopolului Ieremia al II-lea* către teologii protestanți din Tübingen, între anii 1574 și 1581, și *Mărturisirea lui Mitrofan Kritopulos* din prima jumătate a veacului XVII.

Alături de aceste Mărturisiri, Teologia dogmatică mai folosește, tot ca izvoare secundare, catehismele mai vechi sau mai noi apărute în Biserica Ortodoxă, începând cu cele ale mitropoliților Moscovei, Platon și Filaret, de la începutul veacului al XIX-lea și până în zilele noastre, existente în aproape toate Bisericile Ortodoxe locale.

1. Ceea ce se găsește în Tradiție să fi fost crezut totdeauna în Biserică, începând cu Biserica Veche;
2. Ceea ce se găsește în Tradiție să fie crezut în toate Bisericile creștine de pretutindeni;
3. Ceea ce se găsește în Tradiție să fie la fel consemnat de către Părinții și scriitorii bisericești, de către cea mai mare parte dintre ei.

Rezultă deci că Sfânta Tradiție sau Tradiția adevărată cuprinde toate învățăturile care s'au păstrat neștirbite și nealterate în Bisericile creștine de peste tot locul și întotdeauna, iar cele cuprinse în ea au aceeași valoare cu cele cuprinse în *Sfânta Scriptură.*

Sfânta Tradiție completează și lămurește *Sfânta Scriptură,* de aceea față de aceasta ea este completivă și explicativă. Exemple de tradiție completivă: cele nouă cete îngerești, numirile și ordinea lor ierarhică; diverse ierurgii în legătură cu Tainele: împărtășirea copiilor îndată după botez; invocarea sfinților; cinstirea icoanelor și moaștelor ș.a.

Exemple de tradiție explicativă: colegialitatea apostolică; ierarhia bisericească sacramentală; nașii la botez și la nuntă; ritualul săvârșirii Tainelor; și în general înțelegerea *Sfintei Scripturi* în lumina învățăturii Sfinților Părinți.

5. Deosebiri interconfesionale.

Biserica Ortodoxă și cea Romano-Catolică mărturisesc împreună că forma de credință și de viață creștină se cuprinde în *Sfânta Scriptură* și Sfânta Tradiție. Spre deosebire de acestea, Protestanții susțin că unicul izvor al credinței și principiul formal al ei este *Sfânta Scriptură,* Tradiția neavând nici o valoare dogmatică, ci cel mult una istorică. Unii dintre ei admit într'o anumită măsură tradiția explicativă, dar cu toții resping tradiția completivă.

Dar și în privința Sfintei Scripturi, protestanții se deosebesc de ortodocși și de romano-catolici. Căci în timp ce Biserica Ortodoxă și cea Romano-Catolică susțin că numai autoritatea bisericească (Biserica Învățătoare) este în drept să tâlcuiască *Sfânta Scriptură* și aceasta numai în spiritul Tradiției, așadar, ele consideră că norma sau regula de credință este învățătura Bisericii, *Sfânta Scriptură* fiind numai un izvor al acesteia, protestanții susțin că orice creștin are dreptul să explice sau să tâlcuiască *Sfânta Scriptură,* ea însăși fiind unicul izvor și unica normă de credință, ea interpretându-se singură (*Scriptura Scripturae interpres*).

Înlăturând aportul Sfintei Tradiții la explicarea sau tâlcuirea Sfintei Scripturi, protestanții motivează în diferite feluri că un credincios, fără să fie versat în ale teologiei, poate înțelege și tâlcui corect Scriptura. Astfel, teologii protestanți mai vechi învățau că Duhul Sfânt luminează mintea și inima oricărui credincios care citește Scriptura, spre a o înțelege corect. Teologii mai noi afirmă că Scriptura se înțelege prin ea însăși, căci un loc lămurește alt loc. Dar în ambele cazuri se pune întrebarea: dacă lucrurile stau astfel, atunci de unde vine varietatea de sensuri pentru aceleași texte în protestantism și de ce, în general, teologii protestanți, când explică un text controversat, folosesc expresia „după părerea mea".

O altă parte dintre teologii protestanți mai noi recunosc numai rațiunii dreptul de a explica Scriptura, afirmând că ea, ajutată de luminile ei naturale și de critica istorică, precum și de critica textelor, poate nu numai să explice, ci chiar să modifice uneori

textul Scripturii. Dar câți din cei ce citesc Scriptura dispun de cunoștințele despre care e vorba și care e norma de conducere chiar pentru cei ce posedă aceste cunoștințe? Și apoi cum pot acești teologi să se încreadă în luminile rațiunii, dacă, după doctrina protestantă, ea a rămas cu totul întunecată după păcatul strămoșesc? Și atunci cum rămâne cu ironia adresată de Luther „Doamnei Rațiuni" (*Frau Vernunft*)?

Dar și între Biserica Ortodoxă și cea Romano-Catolică există deosebiri în privința modului de a concepe Tradiția. Biserica Ortodoxă susține că Tradiția este învățătura apostolică nescrisă, păstrată de Biserică în epoca Sinoadelor ecumenice (primele opt veacuri), care în parte a fost expusă și formulată oficial în hotărârile acestor sinoade, la care Biserica n'a adăugat nimic. Biserica Romano-Catolică extinde Tradiția peste epoca celor șapte Sinoade ecumenice, incluzând în ea hotărârile conciliilor ei așa-zise ecumenice, până în zilele noastre, de asemenea multe bule sau alte hotărâri papale. Ca atare, după ea, Tradiția nu-i necesar să poarte pecete apostolică, nici să fie întărită de Sfinții Părinți, ori să fie crezută de toți, ci e considerată ca un depozit sau o vistierie a credinței, la care Biserica este îndreptățită să recurgă când stabilește vreo dogmă nouă, Biserica putând astfel să ridice la rangul de dogme păreri teologice mai noi sau chiar opinii teologice greșite.

Față de acest mod de a înțelege Tradiția, Biserica Ortodoxă – după cum se exprimă teologul grec Andrutsos – „este paznicul credincios și cuvios al Tradiției. Biserica Apuseană se manifestă față de Tradiție mai mult ca un creator de tradiție, transformând-o după voință și născocind multe ca să împace cele noi cu cele vechi și să înnoade firul rupt de învățătura apostolică..." (Hr. Andrutsos, *Simbolica*, trad. din lb. gr. de Justin Moisescu, 1955, p. 101).

Unii teologi apuseni mai noi (ca Möhler) vorbesc de o Tradiție ideală, deosebită de cea transmisă de Biserică, pe care o numesc Tradiție din punct de vedere subiectiv, acesta fiind spiritul catolic dătător de viață, care leagă prezentul cu trecutul și care este cuvântul lui Dumnezeu care grăiește în conștiința comună, în general fiind cugetarea bisericească. Dar această Tradiție, pe care ei o consideră creatoare, nu poate fi invocată decât pentru justificarea unor noi dogme pe care le inventează Biserica Apuseană.

6. Scriptura, Tradiția și Biserica.

Ar fi o mare greșeală să se creadă că atât Scriptura, cât și Tradiția ar putea exista fără Biserică, fiindcă și una și alta se află în cea mai strânsă legătură cu comunitatea creștină, care este Biserica. Luând ființă în ziua Pogorârii Duhului Sfânt, ea era absolut necesară, pentru ca Apostolii să aibă cui preda Revelația în Hristos. Fără Biserică, Tradiția n'ar fi putut exista, încetând de a mai fi practicată și transmisă. Dar nici Biserica n'ar fi putut exista fără Tradiție, căci ca aplicare continuă a conținutului Revelației, Tradiția este un atribut al Bisericii.

Biserica explică Scriptura în conținutul ei autentic prin Tradiția apostolică, păstrată de ea neschimbată. Dar la rândul ei, tradiția aceasta a format și menținut Biserica, iar Biserica are menirea să păzească conținutul Scripturii în sensul lui autentic, pe care i l-a transmis Tradiția apostolică.

Pe de altă parte, Scriptura există, e aplicată și interpretată de Biserică. Însăși Scriptura n'ar fi existat fără Biserică, căci canonul Scripturii a fost stabilit în Biserică. Scriptura

nu s'a scris în afara Bisericii, ci în Biserică, iar Biserica este cea care a dat mărturie despre autenticitatea apostolică a Scripturii. Nu Biserica a luat ființă prin mijlocirea Scripturii, ci Scriptura a luat naștere în sânul Bisericii, ca fixare în scris a unei părți din tradiția apostolică, deci a unei părți a Revelației.

Tradiția apostolică apare o dată cu Biserica și Biserica o dată cu Tradiția apostolică. Dar Scriptura ia ființă după întemeierea Bisericii și, desigur, în sânul Bisericii, și aceasta dă garanție de la început că Scriptura e o parte autentică a Tradiției. Biserica se mișcă în interiorul Revelației, deci al Scripturii și Tradiției, iar Tradiția e vie în Biserică. Căci această împletire între Scriptură, Tradiție și Biserică e rezultatul lucrării Duhului Sfânt, Duhul lui Hristos.

Criteriile Revelației autentice: minunile și profețiile

Caracterul primordial al creștinismului este acela de religie revelată. Dar în afara religiei creștine, există și alte religii care pretind că se întemeiază pe revelație. De altfel, se poate constata că în sânul multor religii au apărut persoane care s'au dat drept trimiși ai divinității, deci organe ale revelației, deși, în realitate, acești oameni au fost fie niște psihopați, fie niște rătăciți inconștienți, ori înșelători conștienți, care prin aceasta au urmărit scopuri personale. Chiar și în istoria creștinismului întâlnim numeroși eretici, ca: Simon Magul, Menandru, Marcion, Cerint, Vasilide, Valentin, Montanus, Arie, Sabelie și alții, care s'au dat pe sine, mai mult sau mai puțin, ca organe ale Revelației, susținând că, sub o formă sau alta, au primit descoperiri de la Dumnezeu.

Datorită acestui fapt, alături de Revelația dumnezeiască adevărată au apărut false ori pretinse revelații, de aceea, încă de timpuriu s'a simțit nevoia stabilirii anumitor semne după care să se poată deosebi Revelația adevărată de cea falsă. Aceste semne se numesc *criterii* ale Revelației, și ele sunt de două feluri: *interne* și *externe*.

CRITERIILE INTERNE.

Prin criteriile interne se înțeleg acele fapte ce provin din însuși conținutul Revelației și, la rândul lor, ele sunt de două feluri: *pozitive* și *negative*. Cele pozitive ne arată ce trebuie să cuprindă Revelația: adevăruri religioase și morale incontestabile, expuse într'o formă clară și concisă, fără să fie în contrazicere nici cu alte adevăruri revelate, nici cu adevăruri sigure, de proveniență umană. Cele negative ne arată ce nu este îngăduit să cuprindă o Revelație adevărată: idei absurde, contrare logicii și bunului-simț, idei imorale, antisociale și antiumane, de asemenea exprimarea acestora să nu fie făcută în termeni obscuri, echivoci sau cu multiple înțelesuri.

CRITERIILE EXTERNE.

Prin criterii externe se înțeleg acele semne care rezultă din împrejurările în care se face Revelația, precum și din faptele care o însoțesc. Acestea sunt de două feluri: a. *naturale* și b. *supranaturale*.

a. Criteriile naturale se referă la organul sau persoana prin care se face Revelația, la calitățile lui morale și intelectuale, precum și la modul în care se face Revelația. Astfel, persoana în cauză trebuie să fie un om sănătos la minte, credincios, evlavios, lipsit de patimi, cu o bună reputație morală, devotat cauzei pe care o servește, neavid de câștig material, nedoritor de onoruri sau ranguri lumești, dezbrăcat de interese personale, modest și neprefăcut, având în general o reputație de om integru. Dacă persoana prin care se face presupusa revelație este un om imoral, lipsit de caracter, crud, fățarnic, viclean, înșelător, violent, dornic de câștiguri materiale, ușuratic, dornic de parvenire, atunci desigur nu poate fi vorba de o Revelație adevărată.

b. Criteriile supranaturale sunt **minunile** și **profețiile**.

Minunile sunt fenomene sau fapte sensibile care se petrec în lumea noastră, dar ele nu pot fi explicate pe temeiul legilor naturii, deoarece le depășesc pe acestea, căci autorul lor este Dumnezeu, iar scopul lor este adeverirea Revelației.

În limbajul obișnuit se numesc adeseori minuni unele fapte sau întâmplări neobișnuite, de neînțeles pentru majoritatea oamenilor simpli, lipsiți de cultură, precum: cutremure de pământ, diferite erupții vulcanice, apariția unei comete, întunecări de soare sau de lună, însănătoșirea unui bolnav socotit incurabil, diferite experiențe fizice sau chimice cu urmări impresionante etc. Acestea nu sunt minuni decât pentru oamenii simpli și neștiutori, deoarece ele se petrec potrivit legilor naturii, având deci cauze naturale, pe care cel puțin oamenii de știință le cunosc sau le bănuiesc, iar în ultima vreme ele nu îi impresionează decât pe foarte puțini dintre oameni. Așadar, cauzele acestor fenomene fiind naturale, ele nu pot și nu trebuie să fie socotite minuni, pentru că minunile adevărate se petrec împotriva legilor naturii, înfrângându-le pe acestea, deoarece autorul lor este Dumnezeu.

Dar și în cazul în care s'ar produce un fenomen cu totul neobișnuit și inexplicabil chiar oamenilor de știință, deoarece depășește legile cunoscute ale naturii, dacă acestui fenomen nu i se poate descoperi un scop religios-moral pentru care să fi fost făcut, el nu poate fi socotit minune, deoarece Dumnezeu nu face minuni în zadar, ci numai în scopul adeveririi Revelației Sale, așadar, într'un scop religios-moral bine determinat. De aici se poate deduce că tot ceea ce poate fi explicat pe cale naturală, precum și ceea ce depășește această explicare, dacă nu stă în serviciul unui scop religios-moral, nu este minune.

Posibilitatea minunilor. Numeroși învățați și oameni de știință, mai ales în ultima vreme, au negat posibilitatea minunilor, afirmând că ele nu sunt posibile, deoarece ar contraveni legilor naturii și ordinii universale, ceea ce este imposibil. Indiferent cum se explică existența acestor legi, dat fiind faptul că ordinea universală este asigurată și menținută prin ele, acestea stau la baza tuturor fenomenelor din univers și este imposibil ca prin minuni să fie suspendată sau să fie înfrântă universalitatea și necesitatea lor.

Dar deși minunile sunt fapte sau fenomene supranaturale care depășesc legile naturii, ele sunt totuși posibile. Ordinea universală și neschimbabilitatea legilor naturii nu pot constitui o piedică în sensul ca Dumnezeu să nu poată face minuni. Ele sunt posibile în primul rând pentru că autorul lor este Dumnezeu, creatorul ordinii și legilor

din univers, la fel și unele persoane pe care Dumnezeu le înzestrează cu darul de a face minuni, iar pe de altă parte, fiindcă prin minuni, Dumnezeu nu tulbură ordinea universală și nici nu desființează legile naturii, ci numai le suspendă într'un loc și timp anumit. Dacă cei trei tineri n'au ars în cuptorul cel cu foc, în Babilon, dacă Petru a putut umbla pe mare la porunca Mântuitorului, dacă Mântuitorul l-a înviat pe Lazăr și a vindecat atâția bolnavi, aceasta nu înseamnă că s'a nimicit puterea focului de a arde, sau că s'a desființat legea cufundării în apă a corpurilor mai grele decât volumul apei dislocate, ori că s'a anulat și nimicit puterea morții și a bolilor asupra oamenilor, ci numai că Dumnezeu Cel Atotputernic, în înțelepciunea Sa, a găsit de bine să suspende, pentru un moment, în cazurile respective, efectele sau puterea legilor naturii, care, de altfel, rămân neschimbate.

Dacă Dumnezeu este Creatorul și Proniatorul lumii, precum și autorul legilor sădite de El în natura lucrurilor, de ce n'ar putea suspenda pentru un moment aceste legi în conformitate cu voia Sa și cu planurile Sale pentru împlinirea unor scopuri religios-morale?

Fiind fenomene care pot fi constatate prin simțuri, minunile adevărate pot fi deosebite de cele false, sau de fenomenele cu totul neobișnuite care se produc după legile naturii, de aceea, ținând seama de cele spuse mai înainte, minunile sunt posibile, iar istoria Revelației ne încredințează că, în numeroase ocazii, Revelația divină a fost însoțită de minuni.

De altfel, minunile sunt dovada cea mai grăitoare, mai sigură și mai convingătoare despre originea divină a religiei creștine. Mântuitorul Hristos a vorbit iudeilor despre puterea doveditoare a minunilor Sale, prin divinitatea Sa: *„Dacă nu Mă credeți pe Mine, credeți lucrurilor Mele"* (In 10, 38), și *„De n'aș fi făcut între ei lucrurile pe care nimeni altul nu le-a făcut, păcat n'ar avea..."* (In 15, 24). La fel, fariseul Nicodim recunoaște că Iisus este învățător trimis de Dumnezeu și aceasta, pe temeiul minunilor pe care le-a făcut: *„Rabbi, știu că de la Dumnezeu ai venit învățător, căci nimeni nu poate să facă aceste minuni pe care Tu le faci, dacă nu este Dumnezeu cu el"* (In 3, 2).

PROFEȚIILE sau PROOROCIRILE.

În *Sfânta Scriptură* a Vechiului Testament, cuvintele *prooroc* (de la *προοράω* = a vedea înainte) și *profet* (de la *προφῆμι* = a prezice, a spune înainte) au mai multe înțelesuri. Uneori este numit prooroc cel ce vorbește în locul altuia: astfel, Aron este numit prooroc fiindcă a vorbit în numele fratelui său, Moise (Iș 7, 1). Alteori se numesc proroci învățătorii care conduceau așa-numitele *școli profetice*, în care se învăța Legea lui Moise, iar ucenicii acestora se numeau *fiii proorocilor* (3 Rg 20, 25). Unii, pe baza textului din 1 Rg 10, 10 și urm., în care se spune că Saul s'a amestecat într'o ceată de prooroci și a proorocit împreună cu ei, afirmă că prooroci se mai numeau și compozitorii și executanții de cântări religioase.

Dar sensul fundamental al cuvintelor prooroc și profet este acela de văzător înainte, de prezicător al unor evenimente care se vor întâmpla în viitor. Așadar, prin prooroc sau profet se înțelege o persoană care are darul de a vorbi despre cele ce se vor întâmpla în viitor, dar nu ca o prevedere sau o prezicere datorită perspicacității inteligenței

sale, ci drept urmare a unei descoperiri pe care i-a făcut-o Dumnezeu, iar proorocia sau profeția este vederea-înainte, prezicerea și anunțarea clară, lămurită, a unor evenimente care se vor întâmpla în viitor, prezicere care nu se datorește unei prevederi pe cale naturală, ci este făcută prin descoperire dumnezeiască.

Așadar, profeția este o prezicere al cărei conținut este făcut prin Descoperirea dumnezeiască, iar condiția ei esențială spre a putea fi considerată ca atare este ca ea să fie clară și lămurită. E drept că numeroase religii au avut în slujba lor, din vremurile cele mai îndepărtate, persoane care, chipurile, erau înzestrate cu darurile profeției. Mai mult, au existat chiar diverse oracole care se bucurau de faima de a putea să ghicească viitorul. Aceste profeții – la care în acea vreme recurgeau mulți – se bazau exclusiv pe calcule strict umane sau pe speculații de meserie, fiind cu totul ambigue și obscure, dar se făceau după interesele celor ce apelau la aceste oracole. Este cunoscut, la greci, oracolul din Delphi, unde oficia Pythia, profeteasa zeului Apolo, ca și cel al sibilelor romane de la Cumae, care aveau pretenția că, prin descoperirea miraculoasă a zeilor, ele puteau să descopere viitorul. Ambiguitatea acestor profeții e cunoscută din cele spuse de Pythia unuia care dorea să știe dacă se va întoarce din războiul la care urma să plece. Profeția Pythiei a sunat: *„Ibis, debidis nunquam in bello peribis"*. Sensul profeției depindea de locul în care se punea o virgulă: Vei merge, te vei întoarce niciodată nu vei muri în război. Dacă virgula se punea înainte de niciodată, însemna că respectivul nu va muri în război niciodată; dacă însă virgula se punea după niciodată, în-semna că el nu se va întoarce niciodată, deci va muri în război.

Dar nici prezicerile bazate pe combinații de numere și calcule, zise științifice (horoscoape), ca, bunăoară, conjuncția unor planete, eclipse lunare sau solare, ivirea unei comete, izbucnirea unor cataclisme cosmice sau epidemii etc., nu sunt profeții, deoarece acestea pot fi prevăzute măcar în parte de oamenii de știință. Pe de altă parte, trebuie să ținem seama că profețiile adevărate sunt făcute numai de oameni aleși de Dumnezeu, cărora – după atotștiința și înțelepciunea Sa – le descoperă voința și planurile Sale, aceste profeții fiind semne nedezmințite despre cele revelate, ele însele putând fi considerate ca minuni.

În concluzie, potrivit criteriilor de care dispune, Biserica este în măsură să se pronunțe dacă o revelație este adevărată sau e numai o pretinsă sau falsă Revelație.

Partea a II -a

DOGMATICA SPECIALĂ

Dumnezeu unul în ființă și lucrările sale

Cunoașterea lui Dumnezeu

Cunoașterea naturală și supranaturală

Cunoașterea lui Dumnezeu și a lucrărilor Lui se întemeiază pe bunăvoința Sa de a ni Se descoperi El Însuși ca ființă spirituală personală, pe de o parte, iar pe de altă parte, pe posibilitatea omului ca ființă rațională de a intra în dialog, de a vorbi cu Dumnezeu (Fc 1, 27). Și deși această cunoaștere are în conținutul ei adevăruri tainice și necuprinse, ea este obiectivă și sigură pentru că vine de la Dumnezeu, putându-se ajunge la înțelegerea ei prin credință (Evr 11, 3), la care adăugându-se trăirea ei, prin asceză (eliberarea de patimi) și iubire, se poate pătrunde în cuprinsul ei în bună măsură, potrivit harului primit de la Dumnezeu, în parte chiar în viața aceasta, iar desăvârșit în cer, prin vedere, prin intuiție, *„față către față"* (1 Co 13, 12; 2 Co 5, 7).

Dumnezeu este ființa absolută, existentă prin Sine Însăși, adică avându-Și în Sine temeiul sau cauza existenței Sale și posedând plenitudinea tuturor perfecțiunilor, El fiind însăși perfecțiunea. Și așa fiind, evident că Dumnezeu nu este doar un principiu abstract, ci ființă personală cu toate atributele spirituale, conștiință, rațiune, simțire, voință. Acestea sunt de la sine înțelese în numirea lui Dumnezeu. Căci dacă Dumnezeu n'ar fi ființă personală, atunci omul n'ar putea sta în legătură cu El și deci religia n'ar putea să existe decât ca simplă iluzie. Apoi, Dumnezeu ar fi inferior omului, lipsit fiind de însușirile spirituale pe care le are omul, El nemaifiind ceea ce este, adică Dumnezeu.

Din caracterul de ființă absolută al lui Dumnezeu rezultă că numai El există cu necesitate și că tot ceea ce există în afară de El este contingent, relativ, este operă a lui Dumnezeu. (Contingent este un lucru atunci când își are cauza existenței în afara lui, dependent fiind de acesta și deci putând și să existe, și să nu existe, în funcție de cauză. Opusul contingentului este necesarul). Dumnezeu este absolut și transcendent, lumea este contingentă, relativă. Totul este de la Dumnezeu, numai răul, opusul binelui, nu este de la Dumnezeu, ci e lipsa Lui.

Ființa lui Dumnezeu este pur spirituală și mai presus de lume. *„Dumnezeu este duh"* (spirit), ne spune Mântuitorul (In 4, 24). Spirit sau duh (suflet) are și omul, dar ființa spirituală dumnezeiască este infinit superioară spiritului omenesc, din care cauză ne aflăm în imposibilitate de a-L cunoaşte pe Dumnezeu aşa cum ne cunoaștem pe noi și pe semenii noștri. Ne putem însă înălța sufletul spre Dumnezeu și putem să-L cunoaștem în măsura în care El ni Se descoperă şi ne luminează mintea, îndreptând-o spre El și spre energiile Lui, fiind Creator, Proniator, Mântuitor, Sfințitor, Desăvârșitor.

Cunoaşterea lui Dumnezeu şi a lucrărilor Lui are o importanță cu totul deosebită, pentru că prin ea se pune în lumină demnitatea noastră de făpturi raționale purtătoare ale chipului lui Dumnezeu, iar prin dreapta aplicare în viață a acestei cunoaşteri se pune temei puternic fericirii din această viață, asigurându-se totodată fericirea și în viața viitoare, cea veșnică. Pentru că *„viața veșnică aceasta este: ca să Te cunoască pe Tine, unul adevăratul Dumnezeu, și pe Iisus Hristos pe Care Tu L-ai trimis"*, zice Mântuitorul către Tatăl (In 17, 3).

Pentru cunoașterea lui Dumnezeu și a energiilor și lucrărilor Lui (lucrări creatoare, proniatoare, mântuitoare, sfințitoare, desăvârșitoare, în nedespărțită unitate cu Ființa Lui, dar prin care se face cunoscut și se comunică în afara Ființei), două căi ne sunt deschise: calea naturală, numită revelație naturală, și calea supranaturală, numită Revelație supranaturală.

Calea naturală se numeşte aşa fiindcă pleacă de la noi spre Dumnezeu, adică de la observarea naturii şi a fenomenelor care se petrec în ea, toate considerându-se ca avându-și ultima cauză în lucrarea creatoare a lui Dumnezeu, și astfel putându-se atribui lui Dumnezeu însușiri corespunzătoare, ca: înțelepciune, atotputernicie etc., întrucât totdeauna efectele arată sau spun minții dornice de cunoaștere ceva despre cauza care le-a produs. Și întrucât cunoașterea câștigată pe această cale este rezultat al strădaniilor rațiunii omenești, ea se numește cunoaștere rațională sau cale rațională, evident subînțelegându-se că și rațiunea (mintea) este tot de la Dumnezeu, Care a înzestrat-o cu putere proprie de cunoaștere. Și e firesc lucru ca omul, fiind făcut după chipul lui Dumnezeu (Fc 1, 27), să tindă natural spre Făcătorul lui, în primul rând să-L cunoască pe Acesta. De aceea, pentru cei ce văd și gândesc asupra celor văzute în lume, *„cele nevăzute ale lui Dumnezeu, puterea Lui cea veșnică și a Lui dumnezeire se văd prin cugetare de la începutul lumii, în făpturile Lui"* (Rm 1, 20), pentru că *„cerurile spun mărirea lui Dumnezeu și facerea mâinilor Lui o vestește tăria"* (Ps 18, 1); cum zice și Fericitul Augustin: „Făcutu-ne-ai căutători (năzuitori) spre Tine, Doamne, și neliniștită este inima mea până se va odihni întru Tine" (Fecisti nos ad te, Domine, et inquietum est cor meum donec requiescat in te). Avem o dispoziție sau o înclinație înnăscută spre Dumnezeu, înclinație care este și ea dar divin sădit în suflet, și care, urmată și cultivată, duce la cunoașterea lui Dumnezeu, însă dacă rămâne acoperită sau chiar zădărnicită și nemanifestată, face inutilă orice argumentare din extern referitoare la cunoașterea lui Dumnezeu.

Calea supranaturală de cunoaștere pleacă de la Dumnezeu spre oameni; ea este cunoaștere prin Descoperire sau Revelație divină, începând cu Revelația din paradisul

pământesc, făcută primilor oameni, continuând în Vechiul Testament, prin patriarhi și prooroci, și desăvârșindu-se prin Însuși Fiul lui Dumnezeu întrupat, Iisus Hristos. *„După ce Dumnezeu odinioară, în multe rânduri și în multe chipuri, a vorbit părinților noștri prin prooroci, către sfârșitul acestor vremuri ne-a grăit nouă prin Fiul"* (Evr 1, 1).

Cele două căi, naturală și supranaturală, de cunoaștere a lui Dumnezeu există, firește, după voință dumnezeiască și, ca urmare, stau în strânsă și armonică legătură între ele și niciodată în opoziție, ci sprijinindu-se și completându-se reciproc, dar cea supranaturală este superioară celei naturale, atât după întindere, cât și după conținut; și, unite și bine înțelese, ne oferă putința ca să ne dăm seama în ce raport stă lumea cu Dumnezeu, să apreciem după cuviință îndatoririle omului pentru a corespunde scopului în vederea căruia a fost creat, păstrându-și și afirmându-și demnitatea de purtător al chipului Creatorului său, printr'o viață morală curată și înaintând cu voință hotărâtă și cu ajutor haric pe drumul mântuirii și desăvârșirii.

Ținând seama de toate acestea și rezumându-le, reținem, referitor la cunoașterea noastră despre Dumnezeu și lucrările Lui, că ea este: a. nedeplină; b. indirectă; c. analogică; d. simbolică.

1. **Nedeplină**, pentru că puterea noastră de cunoaștere, ca și în toate privințele, este limitată, mărginită, iar Dumnezeu este nemărginit în orice privință. *„Cunoștința noastră e în parte, și prorocia noastră tot în parte ... Acum vedem ca prin oglindă, în ghicitură"* (1 Co 13, 9, 12); „Mărginitul nu-L poate cuprinde pe Cel nemărginit" (Fer. Augustin); căci *„pe Dumnezeu nimeni nu L-a văzut vreodată"* (In 1, 18), El fiind *„Cel ce singur are nemurire și locuiește întru lumină neapropiată"* (1 Tim 6, 16), de care nu te poți apropia; pe Dumnezeu, abia în viața cealaltă *„Îl vom vedea precum este"* (1 In 3, 2).

2. **Indirectă**, pentru că numai plecând de la observarea lumii și a lucrurilor din ea tragem concluzii cu privire la existența, Ființa și însușirile (atributele) lui Dumnezeu, în lume toate fiind mărginite, iar la Dumnezeu toate nemărginite.

3. **Analogică** sau **prin comparație**, pentru că numai așa, adică prin comparație cu lucrurile sau existențele din lume, putem să-L cugetăm pe Dumnezeu, iarăși negând orice mărginire la Dumnezeu.

4. **Simbolică**, pentru că numai prin imagini sau figuri, adică prin simboluri, putem să expunem sau să formulăm, nouă înșine ca și altora, ideile și cunoștințele despre Ființa lui Dumnezeu, care ne rămâne nepătrunsă în Sine. Astfel, și Sfânta Scriptură Îl numește pe Dumnezeu *„lumină neapropiată"* (1 Tim 6, 16), *„foc mistuitor"* (Evr 12, 29) etc.

Aici, în viața aceasta, cunoașterea noastră religioasă, deși obiectivă și sigură ca întemeiată pe Revelație, este și rămâne cu aceste note (nedeplină, indirectă, analogică și simbolică), cu toate că *„cerurile spun mărirea lui Dumnezeu..."* (Ps 18, 1), pentru că *„nimeni nu-L cunoaște pe Fiul, fără numai Tatăl, nici pe Tatăl nu-L cunoaște nimeni, fără numai Fiul și acela căruia Fiul va voi să-i descopere"* (Mt 11, 27).

CUNOAȘTEREA CATAFATICĂ ȘI APOFATICĂ

După forma de exprimare în general, afirmativă sau negativă, a cunoașterii noastre despre Dumnezeu, această cunoaștere poate fi împărțită în *catafatică* (de la gr, καταφατικός = afirmativă) și *apofatică* (ἀποφατικός = negativ). Teologia utilizează aceste două numiri, catafatic și apofatic, în înțelesul de căi de cunoaștere religioasă și forme de exprimare a acestei cunoașteri, cale afirmativă și cale negativă, ca și teologie catafatică și teologie apofatică.

Astfel, despre Dumnezeu afirmăm că este Cel viu și personal, că este spirit absolut, că are toate perfecțiunile în sens absolut, că este atotbun, iubire, atotștiutor, atotînțelept, atotdrept, atotputernic etc. Acest chip de afirmare a adevărurilor despre Dumnezeu se numește catafatism.

Cunoașterea apofatică se caracterizează prin negarea oricărei imperfecțiuni în Dumnezeu, ceea ce, în fond, înseamnă afirmarea tuturor perfecțiunilor în El. În transcendența Ființei Sale personale, Dumnezeu rămâne necunoscut și necuprins.

Dumnezeu nu poate fi cunoscut în același chip în care sunt cunoscute realitățile din lumea creată, folosind ideile sau noțiunile de timp și spațiu și raporturile dintre fenomenele naturale, fiindcă Dumnezeu le transcende pe toate. Astfel, spunându-se că Dumnezeu umple timpul și spațiul, nu s'a afirmat destul despre Dumnezeu, întrucât El depășește toate în chip absolut, le transcende, fiind veșnic și necuprins, nemărginit. De aceea, afirmându-se ceea ce nu este Dumnezeu, se spune mai mult despre El, despre misterul divin inefabil, inexprimabil în grai omenesc, decât se spune în concepte și noțiuni afirmative. Teologia apofatică, apofatismul, susține că negațiile, anume propozițiile negative despre perfecțiunile lui Dumnezeu, sunt mai potrivite, adică mai corespunzătoare obiectului la care se referă, adică la profunzimea misterului dumnezeiesc, pe care caută să-l exprime depășind existențele create. Dar cu toate acestea, misterul Ființei dumnezeiești depășește sau transcende atât catafatismul, cât și apofatismul, rămânând în sine incognoscibil, de necunoscut, incomprehensibil, de necuprins cu mintea, și inaccesibil, de neajuns la el prin puteri proprii.

Cu toate acestea, apofatismul nu înseamnă agnosticism, adică lipsă de cunoaștere obiectivă, nici ignoranță sau incultură, ci depășire a mijloacelor obișnuite de cunoaștere. În fond, teologia apofatică se întemeiază pe ideea că Dumnezeu Cel viu, incognoscibil și incomprehensibil, este în toată deplinătatea Sa mai evident spiritului omenesc decât toate celelalte existențe. Este vorba, așadar, nu despre o existență demonstrată logic, ci supralogic, prin evidența trăită a existenței lui Dumnezeu și prin orientarea firească a omului, ca dorință, ca nostalgie, spre Părintele lui ceresc. Iar evidența trăită a existenței lui Dumnezeu presupune o pregătire pentru ea, printr'o strădanie spirituală, prin pășirea hotărâtă pe urcuș duhovnicesc, cu ajutor haric de la Dumnezeu și cu râvnă, cu ferirea de patimi, cu asceză și cu rugăciune din partea omului credincios. Acestui urcuș spiritual nu i se pune opreliște, ci, dimpotrivă, neîncetat îndemn de înaintare (1 Co 12, 31), de creștere spirituală spre vârsta deplinătății lui Hristos (Ef 4, 13).

Astfel, chiar şi apofatismul, cale de cunoaştere prin negaţie, apare ca depăşit, întrucât evidenţa trăită, experienţa spirituală, este pătrundere mistică, printr-un chip deosebit de pătrundere a luminii dumnezeieşti de înaltă intensitate în sufletele celor vrednici, Dumnezeu făcându-Se cunoscut, se înţelege că nu în Fiinţa Lui nepătrunsă, ci în energiile şi lucrările Lui necreate şi nedespărţite de Fiinţă, dar prin care El Se comunică şi Se împărtăşeşte. Simbolul cunoaşterii mistice a lui Dumnezeu este lumina taborică.

Cea mai înaltă şi mai cuprinzătoare cunoaştere a lui Dumnezeu este cea prin adevărata credinţă încălzită de iubire, coroana virtuţilor (1 Co 13, 13). Căci *„Dumnezeu este iubire"* (1 In 4, 16) şi, aceasta fiind, El coboară în lume, pe care o iubeşte (1 In 3, 16), iar *„noi Îl iubim pe Dumnezeu pentru că El ne-a iubit cel dintâi"* (1 In 4, 19) şi iubindu-L, ne ridicăm la El, fiindcă *„iubirea este de la Dumnezeu şi oricine iubeşte este născut din Dumnezeu şi-L cunoaşte pe Dumnezeu. Cel ce nu iubeşte nu-L cunoaşte pe Dumnezeu"* (1 In 4, 7-8), însă *„cel ce rămâne în iubire rămâne în Dumnezeu şi Dumnezeu rămâne întru el"* (1 In 4, 16).

Din toate acestea nu rezultă, cum s'ar părea ţinând seamă de neputinţa pătrunderii cunoaşterii noastre în esenţa lucrurilor dumnezeieşti, că, în general, am cunoaşte prea puţin din cele ale lui Dumnezeu, anume din Fiinţa şi atributele Lui, ci, dimpotrivă, cunoaştem mult dacă ne străduim după cuviinţă să înaintăm pe calea cunoaşterii oferită nouă prin Revelaţia naturală şi supranaturală şi dacă ne silim s'o transpunem în viaţă. Căci cunoaştem tot ce ne este necesar pentru mântuire, şi nici un credincios adevărat nu poate nici gândi şi nici spune că Biserica dreptmăritoare nu-l învaţă tot ce este de trebuinţă pentru mântuire.

CUNOAŞTEREA LUI DUMNEZEU ÎN ÎMPREJURĂRILE CONCRETE ALE VIEŢII.

Cunoaşterea prin afirmaţii şi negaţii a lui Dumnezeu este mai mult o cunoaştere intelectuală, iar în cunoaşterea apofatică, prin smerenie şi experienţă duhovnicească, fac progrese oamenii îmbunătăţiţi, dar toţi credincioşii Îl cunosc pe Dumnezeu în împrejurările concrete ale vieţii lor (Pr. D. Stăniloae).

Pe Dumnezeu Îl cunoaşte fiecare credincios în acţiunea providenţială a lui Dumnezeu cu el, prin care este condus în toate împrejurările vieţii sale, prin purtarea de grijă a lui Dumnezeu, uneori hărăzindu-i-se bunuri, alteori privându-l în chip pedagogic de ele. Acest mod concret de cunoaştere a lui Dumnezeu prin călăuzirea lui Dumnezeu este numit de Sf. Maxim Mărturisitorul pronie şi judecată. Îl cunoaştem pe Dumnezeu prin apelul pe care ni-l face în diferite împrejurări, în contactele şi solicitările semenilor care, uneori, ne pun răbdarea la grele încercări, în necazurile şi încercările care vin asupra noastră cu voia şi fără voia noastră, în insuccesele trecătoare sau mai îndelungate, în bolile proprii sau ale celor apropiaţi, în mustrările conştiinţei pentru păcatele şi greşelile săvârşite, dar şi în ajutorul ce-l primim de la Dumnezeu în biruirea lor, ca şi a altor piedici şi greutăţi ce ne stau în cale. Este o cunoaştere a lui Dumnezeu care ne sensibilizează mai direct faţă de Dumnezeu şi care ne ajută la găsirea

unui drum propriu de desăvârșire, de manifestare a credinței și sporire a dragostei noastre față de El și semeni.

În această călăuzire a lui Dumnezeu, cunoaștem practic bunătatea, puterea, dreptatea, înțelepciunea și marea răbdare a Lui cu noi, ca și grija Lui atentă față de noi și planul lui Dumnezeu cu noi. În această cunoaștere eu nu-L cunosc în general pe Dumnezeu ca pe Creatorul și Proniatorul a toate, ci Îl cunosc în grija Lui specială pentru mine. În planul Lui cu mine, în care mă conduce în mod special, prin încercările, apelurile, revendicările și direcțiile particulare pe care mi le adresează în viață, spre a mă stimula la îndeplinirea datoriilor mele sau în remușcările pentru neîmplinirea îndatoririlor mele speciale.

Îndeosebi împrejurările grele produc în noi o sensibilizare mai acută și o subțiere a ființei noastre pentru viața religioasă. Ele fac sufletul mai sensibil pentru prezența lui Dumnezeu, care are un plan deosebit cu mine, ele mă împing la o rugăciune mai simțită către El: *„Întru necazul meu către Domnul am strigat și m'a auzit"* (Ps 119, 1). Atunci ne rugăm mai insistent, atunci cerem mai insistent ajutorul Lui, experimentându-L ca pe o Persoană atotbună, care nu rămâne indiferentă la necazurile noastre. Îndeosebi psalmii Vechiului Testament dau expresie acestei cunoașteri directe a lui Dumnezeu, în împrejurările concrete ale vieții.

Dumnezeu ni se face cunoscut în toate suferințele și dificultățile noastre, dacă căutăm să vedem și greșelile noastre care stau la baza lor, căci adesea am uitat să vedem în tot ceea ce avem darurile lui Dumnezeu, purtându-ne într'un mod nemulțumitor și nerecunoscător față de El, pentru că nu le-am folosit ca daruri pentru alții, motiv pentru care ni le și ia înapoi. În acest sens – zice Sf. Simeon Metafrastul –, „toate aceste încercări ți s'au întâmplat din dreapta judecată și poruncă a Iubitorului de oameni Dumnezeu, pentru că te-ai arătat nerecunoscător față de El. Căci cele ce le-ai dat Binefăcătorului tău, acelea le-ai luat. Și cu ce măsură ai măsurat, cu aceea ți se va măsura, și dreaptă este judecata lui Dumnezeu care s'a făcut cu tine, suflet nerecunoscător și nemulțumitor, care ai uitat de binefacerile lui Dumnezeu. Căci ai uitat marile și bogatele daruri ale Binefăcătorului tău, pe care El ți le-a făcut". Iar Nicodim Aghioritul spune că „Dumnezeu folosește mijloace de constrângere și smerire când omul începe a se încrede în sine. Atunci îl aduce la cunoașterea de sine. Uneori îngăduie ca omul să cadă în erori, mai mari sau mai mici, în proporție cu aprecierea ce o are despre sine, mai mare sau mai mică". Cunoașterea noastră despre Dumnezeu este în același timp și o cunoaștere a noastră înșine, a limitelor și neputințelor noastre, de aceea necunoașterea noastră este de fapt lipsă de smerenie, mândrie, nerecunoștință și nemulțumire față de El și semeni.

Pe Dumnezeu Îl cunoaștem și în solicitările semenilor noștri. În fiecare om ne întâmpină de fapt Hristos, solicitându-ne sprijinul și ajutorul (Mt 25, 35-45). În mâna întinsă a săracului este mâna întinsă a lui Hristos, în vocea lui auzim vocea lui Hristos, în suferința lui e suferința lui Hristos pentru toate mădularele Sale, pe care noi o prelungim. În toate Dumnezeu coboară la noi și ni Se face cunoscut. Toate împrejurările și persoanele cu care venim în contact sunt apeluri ale lui Dumnezeu, prin care El ni Se adresează și ne solicită și prin care Îl întâlnim concret în viața noastră.

Cunoașterea lui Dumnezeu în împrejurările concrete ale vieții este deci o cunoaștere existențială a lui Dumnezeu în raporturile Lui directe cu noi, când experiem caracterul Lui personal și marea Sa iubire față de noi, ca pe Creatorul, Proniatorul și Mântuitorul nostru.

Ființa și lucrările lui Dumnezeu

Sfânta Scriptură se exprimă într'un mod antinomic despre Dumnezeu. Pe de o parte spune că *„Dumnezeu locuiește într'o lumină neapropiată"* și pe El *„nu L-a văzut nimeni dintre oameni, nici nu poate să-L vadă"* (1 Tim 6, 16; In 1, 8; 1 In 4, 12), iar pe de altă parte spune: *„Cuvântul trup S'a făcut și S'a sălășluit între noi și am văzut Slava Lui, Slavă ca a Unuia Născut din Tatăl, plin de har și de adevăr"* (In 1, 14), *„cei curați cu inima vor vedea pe Dumnezeu"* (Mt 5, 8) și în Hristos am primit puterea *„de a fi părtași ai firii dumnezeiești"* (2 Ptr 1, 4). Aceasta înseamnă că, într'o privință, și anume după Ființa Sa, Dumnezeu este absolut transcendent, cu totul neîmpărtășibil și incognoscibil, iar în altă privință, și anume, după lucrările Sale, care izvorăsc din ființa Sa și coboară până la noi, Dumnezeu este imanent, împărtășibil și cognoscibil de noi.

La Dumnezeu există deci Ființa neîmpărtășită și energiile sau lucrările care izvorăsc din Ființa Lui și care se împărtășesc de către lucrurile create, ca rezultate ale lucrărilor divine. Izvorând din Ființa lui Dumnezeu, lucrările sau energiile Lui sunt dumnezeiești și îndumnezeitoare, necreate și veșnice, distincte, dar nedespărțite de Ființa lui Dumnezeu. De aceea, ele sunt în Dumnezeu ca potențe din veci, căci nu există Ființa fără lucrări, chiar dacă nu toate au fost activate de Dumnezeu înainte de a fi lumea, ca produs al lucrărilor lui Dumnezeu.

Numirile lui Dumnezeu, ca viață, bunătate, înțelepciune etc., sunt nume pe care noi le dăm lucrărilor lui Dumnezeu, Ființa lui Dumnezeu fiind mai presus de orice lucrare, ca una ce nu se epuizează în ele, și mai presus de orice nume. În acest sens, Dumnezeu este Cel cu multe nume, dar și Cel fără nume. „Ființa lui Dumnezeu" – zice Sf. Grigorie Palama – „cea mai presus de ființă este fără nume, neputându-se exprima și depășind înțelesul oricărui nume; lucrările au însă fiecare un nume. De aceea, neavând un nume propriu pentru această Supraființă, o numim cu nume de-ale lucrărilor".

Deși distincte, Ființa și lucrările lui Dumnezeu sunt una. De aceea se poate spune că Dumnezeu este o lucrare, de ex. *„Dumnezeu este iubire"* (1 In 4, 8), întrucât este manifestarea Ființei divine și e nedespărțită de ea. Dar această lucrare este și multiplă, fiindcă activitatea lui Dumnezeu, deși unitară, este multiformă. „Când Îi atribuim lui Dumnezeu o singură lucrare" – zice Sf. Grigorie Palama – „o înțelegem ca una care le cuprinde pe toate în mod unitar; precum soarele prin aceeași rază și luminează, și încălzește, la fel Dumnezeu, printr'o singură lucrare lucrează toate. Noi înțelegem că Ființa și lucrarea sunt una nu reducându-le la același înțeles, ci considerându-le ca fiind nedespărțite, Dumnezeu Cel întreg, unic și veșnic fiind cunoscut neîmpărțit prin fiecare lucrare".

Lucrările izvorând din Ființa dumnezeiască se manifestă, activează sau se actualizează prin intermediul Persoanelor treimice, Care au aceeași Ființă comună și prin aceasta aceleași lucrări. Așa cum nu există ființă fără ipostas și fără lucrări, tot așa nu există persoane fără ființă și fără lucrări, persoana fiind ființa și lucrarea în acțiune, în actualitate, cea care activează potențele ființei. Aceasta înseamnă că lucrările, izvorând din Ființa lui Dumnezeu, nu se actualizează automat și cu necesitate de când există Dumnezeu, căci Dumnezeu, ca subiect și persoană liberă, este stăpân absolut pe Ființa și lucrările Sale și le manifestă, activează sau actualizează atunci când voiește. Numai nașterea Fiului și purcederea Duhului Sfânt de la Tatăl sunt acte care se petrec cu necesitate în Dumnezeu, din veci; lucrările dumnezeiești există în potență în Dumnezeu și în act numai atunci când vrea El, când le activează Persoanele treimice. Ceea ce înseamnă că lucrările sunt în dependență totală de voința lui Dumnezeu de a le activa sau nu. Cele trei Persoane ale Sfintei Treimi au aceleași lucrări, dar fiecare activându-le într'un mod propriu, precum și Ființa comună o are fiecare altfel decât celelalte două și care le distinge întreolaltă. În lucrările dumnezeiești este dată posibilitatea lui Dumnezeu de a-Și manifesta în chipuri nesfârșite bogăția inepuizabilă a Ființei Sale, precum și actele prin care se manifestă această posibilitate, iar în Persoana Sa are libertatea de a activa din aceste posibilități pe acelea pe care le vrea. Lucrările divine sunt distincte de Ființa și ipostasurile treimice, dar ele nu sunt separate nici de Ființa din care izvorăsc și nici de Persoanele treimice care le activează. Toate Persoanele divine sunt prezente prin și în lucrările Lor. Prin lucrările Lor, Persoanele treimice sunt experiate ca fiind prezente și locuind în noi. De aceea, în harul dumnezeiesc mântuitor, ca lucrare comună a Sfintei Treimi, este prezentă în noi întreaga Sfântă Treime, Hristos ca Cel Care a câștigat harul îndumnezeitor prin întreaga operă a Sa de mântuire, Tatăl prin dragostea pe care ne-o arată în Fiul, iar Duhul Sfânt ca Cel care ni-L împărtășește (2 Co 13, 13) în Biserică, prin Sfintele Taine.

Chiar dacă Dumnezeu nu ni se împărtășește după Ființa și ipostasurile Sale, ci numai prin lucrările Sale, acestea nefiind separate de Ființa și ipostasurile divine, ele ne împărtășesc totuși pe Dumnezeu Însuși, ne unesc cu El și ne îndumnezeiesc după har. „Trei lucruri sunt în Dumnezeu" – zice Sf. Grigorie Palama – „Ființa, lucrarea și ipostasurile dumnezeiești ale Sfintei Treimi". Cei ce se învrednicesc să se unească cu Dumnezeu, făcându-se un Duh cu El – cum zice Sf. Ap. Pavel: *„cel ce se lipește de Domnul este un Duh cu El"* (1 Co 6, 17) – nu se unesc după Ființă cu Dumnezeu. Căci toți teologii mărturisesc că Dumnezeu nu Se poate împărtăși după Ființă; iar unirea după ipostas este proprie numai Cuvântului, Dumnezeu-Omului. Rămâne deci că cei ce se învrednicesc să se unească cu Dumnezeu, se unesc după lucrarea sau energiile divine. Deci Duhul Sfânt, prin Care cel ce se lipește de Dumnezeu se unește cu El, este și se numește lucrarea necreată a Duhului Sfânt, dar nu Ființa lui Dumnezeu. Căci și prin prooroc a prezis Dumnezeu nu că *„voi vărsa Duhul Meu"*, ci *„din Duhul Meu"*, peste cei credincioși.

Numai învățătura ortodoxă despre raportul strâns între Ființa divină și energiile dumnezeiești, între energiile divine și ipostasurile treimice, Îl înfățișează pe Dumnezeu ca o ființă cu o bogăție nesfârșită de potențe și lucrări, prin care se manifestă în afară și

coboară până la noi, fără să se epuizeze în ele, și ca Persoană liberă, stăpână pe Ființa și lucrările Sale, și Care după Ființă e absolut transcendent, iar prin lucrările Sale este imanent și prezent Însuși în noi, îndumnezeindu-ne și unindu-ne cu Sine.

Această învățătură este clar mărturisită în Revelația dumnezeiască și dezvoltată magistral de Sfinții Părinți din epoca de aur și până la Sf. Grigorie Palama, în disputele isihaste din veacul al XIV-lea. Astfel, Sf. Vasile cel Mare spune că „firea dumnezeiască în toate numirile cugetate rămâne, după ceea ce este, neindicată, nenumită, după învățătura noastră. Căci numirile de binefăcător și judecător, bun și drept și câte de acestea am cunoscut, am învățat că sunt deosebiri ale lucrărilor. Iar firea Celui ce lucrează nu o putem cunoaște mai mult decât prin înțelegerea lucrurilor. Deci, altceva este Ființa și altceva sunt numirile din jurul ei, care e numită după vreo lucrare sau demnitate... Ființa lui Dumnezeu nu poate fi cunoscută de nimeni, decât numai de Fiul și Duhul Sfânt, dar o înțelegem din lucrările lui Dumnezeu care coboară până la noi și prin creaturi pe Creator, prin cunoașterea bunătății și înțelepciunii Lui".

Numai învățătura ortodoxă explică, așadar, corect sensul autentic al participării noastre la firea dumnezeiască (2 Ptr 1, 4), al îndumnezeirii și unirii noastre cu Dumnezeu prin har, ca și al cunoașterii și vederii slavei lui Dumnezeu și creșterii noastre necontenite în asemănarea cu Dumnezeu, până la măsura lui Hristos (Ef 4, 13). De aici importanța excepțională a acestei învățături atât pentru teologia dogmatică, cât și pentru viața duhovnicească a credincioșilor.

Atributele lui Dumnezeu

Originea divino-umană a atributelor lui Dumnezeu

Atributele sau însușirile lui Dumnezeu sunt proprietăți reale ale Ființei dumnezeiești, prin care Dumnezeu Se manifestă, comunicându-Se potrivit posibilității omenești de cunoaștere, în lucrările divine, anume în creație, providență, mântuire, sfințire, judecată, desăvârșire. Dumnezeu Se îndreaptă către om, Se coboară și prin energiile Sale intră în comuniune cu cei ce se deschid Lui, cu credincioșii care se îndreaptă spre El. Astfel că, deși Dumnezeu rămâne cu Ființa în transcendență absolută, întru totul diferit de creatură, de om, *„căile"* și *„cugetele"* Lui fiind departe de căile și cugetele omului (Is 55, 9), El nefiind *„om"* (Os 11, 9) și nici *„ca omul"* (Nm 13, 9), totuși teologia poate, după chiar modelul izvoarelor Revelației, Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție, să întrebuințeze numiri de funcții și de atribute omenești pentru a descrie și explica atribute proprii ale lui Dumnezeu, pornind de la faptul că omul e creat după chipul lui Dumnezeu, bineînțeles fără ca prin aceasta să I se atribuie lui Dumnezeu tot ceea ce este propriu ființelor create, toate mărginite.

Și aici se cere reamintit faptul că Dumnezeu fiind personalitatea absolută, El singur are toate atributele bune și nici unul din cele rele și, tot așa, că noi necunoscând toate

atributele lui Dumnezeu, ci numai pe cele care ne-au fost descoperite și pe care le înțelegem în parte numai, trebuie să ne ferim de iluzia că am pătrunde prin cunoașterea noastră în Însăși Ființa lui Dumnezeu, nemărginită și nepătrunsă în Sine.

Cu toate acestea, știm totuși că Dumnezeu fiind unitatea absolută, unul și de neîmpărțit, atributele Lui nu sunt deosebite de Ființa dumnezeiească, ci sunt una cu ea, inseparabile de ea, în unitate desăvârșită cu ea. De aceea Îl numim pe Dumnezeu nu numai bun, înțelept, iubitor al adevărului etc., ci și că El este însăși bunătatea, înțelepciunea, adevărul etc. Tot așa și cu privire la raportul atributelor divine între ele: în esența lor ele nu sunt deosebite, ci constituie o unitate perfectă, de pildă bunătatea și dreptatea, iubirea și dreptatea, atotștiința și libertatea etc.. Noi le numim diferit, după chipul manifestărilor energiilor dumnezeiești necreate și după modalitatea umană de cunoaștere și exprimare.

ÎMPĂRȚIREA ATRIBUTELOR DUMNEZEIEȘTI

Împărțirea atributelor dumnezeiești, prezentate într'un tablou mulțumitor întru toate, este un lucru foarte greu; și, de fapt, o împărțire general recunoscută în teologie a atributelor lui Dumnezeu încă n'a reușit să se formuleze. Aceasta, din cauza unor concepții deosebite referitoare la raportul atributelor cu Ființa dumnezeiască și la legătura atributelor între ele.

În teologia Bisericii noastre se folosesc mai ales două împărțiri, deosebite între ele prin premisele de la care pleacă. Prima pleacă de la ideea de Dumnezeu ca spirit absolut sau infinit, și împarte atributele divine în principale: spiritualitatea și infinitatea, și speciale, care se deduc sau derivă din cele principale, și anume din spiritualitate: atributele rațiunii sau intelectului divin, deci intelectuale (atotștiința, înțelepciunea absolută), ale sentimentului și voinței divine, deci morale (libertatea absolută, sfințenia, bunătatea, dreptatea absolută, veracitatea și fidelitatea); iar din infinitate: aseitatea, neschimbabilitatea, eternitatea, omniprezența, atotputernicia, unitatea ființială.

Potrivit celei de a doua împărțiri, pe care o adoptăm în expunerea care urmează, atributele divine sunt: *naturale* sau *fizice*, adică specifice naturii sau Firii dumnezeiești absolute și infinite (aseitatea, spiritualitatea, atotprezența, veșnicia, neschimbabilitatea, atotputernicia, unitatea), *intelectuale*, specifice cunoașterii dumnezeiești (atotștiința, atotînțelepciunea) și *morale*, specifice voinței dumnezeiești (libertatea, sfințenia, bunătatea-iubirea, dreptatea, veracitatea, fidelitatea).

Atributele naturale

Atributele numite naturale ale lui Dumnezeu sunt cele care apar ca specifice naturii sau Firii dumnezeiești, absolută și infinită, necuprinsă, în contrast cu ceea ce observăm în natura înconjurătoare în care toate existențele, lucruri și ființe, sunt contingente, relative, putând și să fie, și să nu fie, în dependență de diferite cauze, ca și de timp și spațiu. Prin toate atributele divine naturale se pune în evidență unicitatea lui Dumnezeu și puterea Lui.

Aseitatea, existența de Sine (lat. *a se* = de la sine; *ens a se* = existența de la sine) sau independența absolută a lui Dumnezeu, înseamnă, negativ, că El nu este condiționat de nimeni și de nimic exterior Lui și, pozitiv, că are în Sine Însuși totul pentru a exista, cu tot ce implică absolutul Lui. Aceasta se afirmă spunând că Dumnezeu este ființa absolut perfectă, neputând fi condiționat în nici o privință. El este plinătatea, perfecțiunea existenței și vieții; El condiționează totul și toate, având totul în Sine dimpreună cu principiul sau cauza propriei Sale Ființe, fără început și fără sfârșit. În concepte omenești, nu deplin corespunzătoare pentru a exprima absolutul ființial, zicem că Dumnezeu nu poate să nu existe, să nu fie, și că este în mod necesar, că este existența absolută.

Revelația afirmă cu toată claritatea aseitatea lui Dumnezeu. Însuși Dumnezeu Își descoperă numele, nume ce cuprinde plinătatea existenței și vieții, independența absolută, deținătorul și izvorul tuturor perfecțiunilor: *„Eu sunt Cel ce sunt... Cel ce este (Iahve)... Acesta este numele Meu pe veci"* (Iș 3, 14-15); *„Eu sunt Alfa și Omega, zice Domnul Dumnezeu, Cel ce este, Cel ce era și Cel ce vine, Atotțiitorul...Cel dintâi și Cel de pe urmă, începutul și sfârșitul"* (Ap 1, 8; 22, 13); lui Dumnezeu *„cine mai înainte i-a dat ceva?... Pentru că de la El și prin El și întru El sunt toate"* (Rm 11, 35-36). „Dumnezeu era și va fi de-a pururi sau, mai curând, este de-a pururi... Căci cuprinzând totul în El, El are Ființa, Ființa fără început și fără sfârșit, ca un ocean infinit și fără hotar" (Sf. Grigorie de Nazianz); „Numele *Cel ce este* arată că într'adevăr El singur există, că El a fost totdeauna, că este și va fi" (Clement Alexandrinul); „Dintre toate numele care I se dau lui Dumnezeu, cel mai corespunzător pare să fie *Cel ce este*, pentru că el cuprinde întreaga existență, ca o mare nemărginită și nesfârșită" (Sf. Ioan Damaschinul).

Spiritualitatea este însușirea lui Dumnezeu de a fi duh, spirit, deci nematerial, substanțial, simplu, nevăzut, perfect, rațional, liber, în analogie cu sufletul omenesc, negându-i-se toate mărginirile acestuia și cu atât mai mult tăgăduindu-i-se toate mărginirile lumii, cum s'a arătat în cunoașterea apofatică. Spiritualitatea este mai ușor de afirmat, întrucât constituie nota specifică a obiectului credinței, însă de pătruns și de experimentat, de trăit, este foarte greu, cu toate că Dumnezeu *„nu este departe de fiecare dintre noi; căci în El avem viață, în El ne mișcăm și suntem..., din neamul Lui suntem și noi"* (FA 17, 27-28); *„pentru că de la El și prin El și în El sunt toate"* (Rm 11, 36). În credință, Dumnezeu ca ființă spirituală personală este o evidență (Evr 11, 1), evidență în care se afirmă cu nebiruită putere unicitatea spirituală a lui Dumnezeu, adevăr care stă la temelia învățăturii și vieții creștine, în doctrină, cult și morală. Căci *„Duh este Dumnezeu și cel ce se închină Lui se cade să I se închine în duh și în adevăr"* (In, 4, 24); *„Duh este Domnul, și acolo unde este Duhul Domnului este și libertatea"* (2 Co 3, 17).

Atotprezența sau **omniprezența** lui Dumnezeu este atributul prin care se exprimă, negativ, independența Sa în raport cu spațiul; iar pozitiv, prezența Sa peste tot în cele mărginite. Atotprezența este subînțeleasă în absolutitatea Sa și infinitatea lui Dumnezeu, El fiind necuprins și imaterial, spiritual și absolut. Pentru lucrurile din lume și pentru lumea însăși, spațiul este o condiție de existență, ele neputând exista decât undeva în

spațiu. Dumnezeu însă înconjoară și cuprinde toate, fără a putea fi înconjurat sau cuprins; *„Dumnezeu Care a făcut lumea și toate cele ce sunt într'însa, fiind Domnul cerului și al pământului, nu locuiește în temple făcute de mâini omenești"* (FA 17, 24); *„Cerul este scaunul Meu și pământul așternut picioarelor Mele. Ce fel de casă Îmi veți zidi voi și ce loc de odihnă pentru Mine? Pe toate acestea mâna Mea le-a facut și sunt ale Mele, zice Domnul"* (Is 66, 1-2); *„Cerul și cerul cerurilor nu te cuprind, Doamne"* (3 Rg 8, 27). Iar în expresiile biblice: *„Dumnezeu este lumină"* (In 1, 5) și că *„locuiește întru lumina neapropiată"*, inaccesibilă (1 Tim 6, 16), *„lumină"* și *„întru lumină"*, au înțeles de imagini.

În înțeles pozitiv, atotprezența lui Dumnezeu înseamnă pretutindenitate, faptul că Dumnezeu umple tot spațiul, subînțelegându-se că îl și depășește la infinit. *„Unde mă voi duce de la Duhul Tău și de la fața Ta unde voi fugi? De mă voi sui la cer, Tu acolo ești; de mă voi pogorî în iad, Tu acolo ești! De voi zbura pe aripile zorilor și mă voi muta la marginile mării, și acolo mă va povățui mâna Ta și dreapta Ta mă va sprijini"* (Ps 138, 6-9); *„Au nu umplu Eu cerul și pământul, zice Domnul?"* (Ir 23, 24); Tu, Doamne, „toate le umpli, tuturor le ești de față, nu cu vreo parte, ci deodată, întreg, tuturor" (Sf. Ioan Hrisostom).

Atotprezența lui Dumnezeu este reală și esențială, adică nu numai prin energii, ca și cum prin acestea s'ar acționa de la distanță de Ființă, lucrările dumnezeiești nefiind niciodată despărțite de Dumnezeu Însuși. Ea rămâne nepătrunsă de cugetarea omenească, deși, pe temei de credință, cugetarea omenească poate afirma cu certitudine că prezența lui Dumnezeu este diferită ca mod, altfel în cer, în lumea spirituală îngerească, altfel pe pământ, în oameni buni și drepți și păcătoși, și cu totul altfel în Iisus Hristos, în Biserică, în Sfintele Taine și în special în dumnezeiasca Euharistie.

Veșnicia, eternitatea, este atributul prin care se afirmă independența absolută a lui Dumnezeu față de orice limită ori succesiune temporală, se remarcă umplerea timpului de către Dumnezeu, El fiind prezent în fiecare moment al timpului, fără întrerupere sau succesiune. Dumnezeu nu este supus timpului, dar timpul este supus lui Dumnezeu ca orice creatură, cum este și el. Existențele create se găsesc, după voia Creatorului, încadrate în timp, cu început, cu schimbări și cu sfârșit; Dumnezeu însă este supratemporal, deasupra oricărei împărțiri temporale. *„Mai înainte de a se naște munții și de a se forma pământul și lumea, din veșnicia veșniciilor, Tu ești Dumnezeu... Căci înaintea ochilor Tăi mia de ani este ca ziua de ieri ce a trecut și ca o strajă de noapte"* (Ps 89, 2, 4); *„O singură zi înaintea Domnului este o mie de ani și o mie de ani ca o singură zi"* (2 Ptr 3, 8); Dumnezeu este *„Cel ce este și Cel ce era și Cel ce va să vină"* (Ap 1, 4). Veșnicia este un prezent continuu (Fer. Augustin).

Neschimbabilitatea sau imutabilitatea lui Dumnezeu, în strânsă legatură cu veșnicia Lui, exprimă permanența neîntreruptă, neschimbabilă și veșnică, a Ființei și a hotărârilor lui Dumnezeu. Este o corelație deosebită între veșnicie și neschimbabilitate. Căci cugetându-L pe Dumnezeu ca veșnic, ca prezent continuu, fără început și fără sfârșit, fără succesiuni de momente temporale, veșnic aceleași, prin chiar aceste însușiri ce i le atribuim, Îl cugetăm ca neschimbabil. Și invers, cugetându-L pe Dumnezeu ca neschimbabil, netrecător de la o stare la alta, la El și pentru El neexistând nici

o măsură de trecere sau schimbare a succesiunilor între stări, adică timpul, Îl cugetăm pe Dumnezeu, prin aceasta chiar, ca veșnic. La Dumnezeu *„nu este schimbare, nici umbră de mutare"* (Iac 1, 17); *„Demult ai întemeiat Tu pământul și cerurile sunt lucrul mâinilor Tale. Acelea vor trece, iar Tu vei rămâne; toate ca o haină se vor învechi și ca pe un veșmânt le vei schimba și schimbate vor fi. Iar Tu același ești și anii Tăi nu se vor sfârși"* (Ps 101, 26-28). Aceeași idee de existență absolută neschimbabilă o exprimă și numele divin Iahve, *„Cel ce este"* (Iș 3, 14).

La Dumnezeu, absolut fiind, nu se poate vorbi despre vreo schimbare, dezvoltare sau progres în ființă sau în hotărâri; Dumnezeu rămâne întotdeauna același. Dacă apar schimbări în acțiunile dumnezeiești în lume, deci în cele exterioare, cum sunt cele din iconomia mântuirii, ele nu se referă la Ființa lui Dumnezeu, ci la creaturi. Astfel, dacă Dumnezeu Se arată bun și răsplătitor față de cei buni, și aspru față de cel răi, aceasta înseamnă că în fața dreptății dumnezeiești cei buni sunt vrednici de cinstire, iar cei răi de pedeapsă, nefiind nicidecum vorba de vreo schimbare în ființa lui Dumnezeu Cel unul și Același. De o schimbare se poate vorbi în legătură cu cei păcătoși și care se pocăiesc cu adevărat. Și așa, dacă în Sfânta Scriptură, în unele locuri, se spune că Dumnezeu Se căiește, Îi pare rău de ceva, ca de pildă la 1 Rg 15, 10: *„Cuvântul către Samuel: Îmi pare rău că am pus pe Saul rege, căci el s'a abătut de la Mine și cuvântul Meu nu l-a plinit"*, aceasta se referă la nevoia de căință a celui ce a greșit, nu la căință din partea lui Dumnezeu, *„căci El nu este om ca să se căiască"* (1 Rg 15, 29), ne spune Sfânta Scriptură încă în același capitol; iar în alt loc: *„Dumnezeu nu-i ca omul, ca tu să-L minți, nici ca fiul omului, ca Lui să-I pară rău. Au zice-va El și nu va face?"* (Nm 23, 19).

În același chip, la Iona 3, 4, 10, fiind vorba despre o profeție care pare neîmplinită, și anume că *„patruzeci de zile mai sunt și Ninive va fi distrus"*, aceasta nu se împlinește fiindcă cei din Ninive s'au pocăit și *„atunci Dumnezeu a văzut faptele lor cele de pocăință, căci s'au întors din căile lor cele rele. Și i S'a făcut milă Domnului, iar prăpădul care trebuia să-l facă așa precum spusese, nu l-a mai lăsat să cadă peste ei"*. Însuși textul biblic lămurește totul, anume că dată fiind pocăința, mila lui Dumnezeu este făcătoare de minuni, minuni pentru om, nu pentru Dumnezeu care le și prevede pe toate. Înțelesul corect al acestei profeții era: Dacă cei din Ninive nu se pocăiesc, cetatea va fi distrusă.

De aceea, pentru a înțelege bine cuprinsul expresiilor omenești despre raporturile lui Dumnezeu cu lumea și cu omul, se cere o atenție deosebită ca să nu se strecoare confuzii între ceea ce aparține specific fie lui Dumnezeu, fie omului. De pildă, atribuindu-se lui Dumnezeu ochi, mâini sau picioare, nu înseamnă că El are trup material, acestea fiind doar analogii, asemănări frecvente în limbajul nostru, cum sunt și căința, părerea de rău, ca și aparentele schimbări de hotărâri, atribuite uneori, cu totul greșit în fond, lui Dumnezeu, și care, pentru înțelegerea noastră, ar putea duce la concluzia că în Dumnezeu ar exista și o oarecare schimbare. Ceea ce spune Dumnezeu este și rămâne adevăr, *„căci nu poate să Se tăgăduiască pe Sine Însuși"* (2 Tim 2, 13); Domnul zice: *„Punerile Mele la cale ființă vor lua și toată voia Mea voi face!"* (Is 46, 10).

Atotputernicia este atributul prin care, în general, se exprimă nemărginirea puterii lui Dumnezeu, El putând toate, iar în comparație cu lumea, dependentă și limitată, în

atotputernicie se arată absoluta independență a lui Dumnezeu în toate lucrările Lui, ca Creator, Proniator, Mântuitor, Sfințitor, Judecător, Stăpân a toate.

Pentru a afirma și sublinia atotputernicia, în izvoarele Revelației se găsesc mai multe expresii și numiri date lui Dumnezeu, ca: *„La Dumnezeu nimic nu este cu neputință"* (Lc 1, 37); *„Dumnezeu Care ține toate cu cuvântul puterii Sale"* (Evr 1, 3); *„Este oare ceva cu neputință la Dumnezeu?"* (Fc 18, 14); *„La Dumnezeu toate sunt cu putință"* (Mt 19, 26); *„Eu sunt Dumnezeu Cel atotputernic"* (Fc 17, 1; 28, 3; 35, 11); „Dumnezeu este Dumnezeu prin puterea Lui" (Fer. Augustin).

Din acestea și din multe altele rezultă că atotputernicia lucrează conform voinței lui Dumnezeu, voința și atotputernicia fiind una în Ființa divină și stând în perfectă armonie, adică, omenește vorbind, atotputernicia urmează calea voinței. Dumnezeu poate să facă toate, adică atâtea câte vrea să facă și, evident, vrea să facă numai binele, El în ființa Sa fiind Binele suprem. „Dumnezeu poate câte vrea, dar nu vrea câte poate; căci poate pierde lumea, dar nu vrea" (Sf. Ioan Damaschin).

Aici, pentru a înțelege cât mai bine legătura dintre atotputernicia și voința lui Dumnezeu, accentuând armonia dintre ele, se cuvine a reaminti ceva din cele expuse la începutul acestui capitol, anume că în Dumnezeu nu este deosebire esențială între Ființă și atribute și nici între atribute ca atare, ele nestând și neacționând separat unele de altele. Perfecta armonie dintre voință și putere se vădește în aceea că Dumnezeu nu face câte poate, ci câte vrea, și nu se poate ca să vrea decât binele, căci altfel S'ar contrazice pe Sine.

De aceea zicem că puterea lui Dumnezeu acționează după sau conform voinței Sale, deși între voință și putere ființial nu este deosebire, voința fiind una cu puterea Lui.

Unitatea este atributul prin care se înțelege existența unică a Ființei divine, deoarece din punct de vedere logic nu se poate concepe existența mai multor ființe divine, egale în putere și stăpânire. Logic vorbind, unitatea Ființei divine este *unicitatea* ei, căci în raport cu atributul infinității, existența celor două sau mai multor ființe divine este de neconceput; existența acestora ar contrazice infinitatea, întrucât o ființă divină ar mărgini-o pe cealaltă sau pe celelalte, iar celelalte ar mărgini-o pe cea dintâi. La fel, unicitatea Ființei divine stă în relație și cu atribute ale lui Dumnezeu, ca bunăoară: atotputernicia, veșnicia, neschimbabilitatea, atotprezența, deoarece mintea noastră nu poate concepe mai multe ființe atotputernice, veșnice, neschimbabile, atotprezente, fiindcă aceste însușiri ale lor s'ar mărgini ori s'ar limita reciproc, atât ca perfecțiuni divine absolute, cât și ca lucrare în lume.

Dogma despre unitatea sau unicitatea Ființei divine este specifică religiei mozaice și celei creștine, de la care au împrumutat-o mahomedanii. Dar cu toate că în păgânism erau adorate o pluralitate de divinități, ierarhizate după putere și funcțiuni, unii înțelepți și filozofi de-ai lor s'au putut ridica la înălțimea de a-L concepe pe Dumnezeu ca o Ființă unică, aceasta datorându-se, desigur, unei reminiscențe din revelația primordială.

Dogma despre unitatea Ființei divine își are numeroase temeiuri în Sfânta Scriptură și în Sfânta Tradiție. Astfel, în Vechiul Testament, porunca întâia a Decalogului

arată unitatea lui Dumnezeu: *„Eu sunt Domnul Dumnezeul tău, ...Să nu ai alți dumnezei afară de Mine"* (Iş 20, 2-3); mustrându-i pe evrei pentru neascultarea acestei porunci prin închinarea la idoli, Dumnezeu le zice: *„Vedeți, vedeți dar, că Eu sunt şi nu este alt Dumnezeu afară de Mine: Eu rănesc şi tamăduiesc, Eu omor şi înviez, şi nimeni nu poate scăpa din mâna Mea!"* (Dt 32, 39), iar Moise zice poporului: *„Ascultă, Israele, Domnul Dumnezeul nostru este singurul Domn"* (Dt 6, 4), iar prin gura proorocului Isaia, Domnul zice: *„Eu sunt Cel dintâi şi Cel de pe urmă şi nu este alt Dumnezeu afară de Mine!"* (Is 44, 6). În Noul Testament, Mântuitorul îi răspunde învațătorului de lege: *„Ascultă Israele: Domnul Dumnezeul nostru este singurul Domn"* (Mc 12, 29), iar în rugăciunea arhierească, Mântuitorul spune: *„Şi aceasta este viața veşnică: Să Te cunoască pe Tine, singurul Dumnezeu adevărat..."* (In 17, 3).

La fel, numeroşi Părinți şi scriitori bisericeşti se silesc să demonstreze că Dumnezeu nu poate fi decât unul singur: „Si Deus est, unicum sit necesse est... Deus si non unicus est, non est", adică „Dacă este Dumnezeu, e necesar să fie unic... Dacă nu este unic, nu este" (Tertulian). „Iarăşi ordinea din lume şi armonia părților ei arată lămurit că un singur guvernator şi orânduitor este în lume, iar nu mai mulți; pentru că dacă ar fi mai mulți, nu s'ar putea păstra această ordine, ci totul s'ar tulbura şi nimici, căci fiecare ar rândui după bunul său plac şi ar lupta împotriva celuilalt" (Sf. Atanasie cel Mare).

Atributele intelectuale

Cu privire la atributele intelectuale şi morale în general este de notat că la baza lor stă caracterul personal al lui Dumnezeu. Aceasta se înțelege de la sine, căci numai o ființă personală are conştiință, cugetare şi libertate de hotărâre, ca să poată fi considerată purtătoare de însuşiri raționale şi morale; prin acestea putem şi noi, tot ființe personale, să avem legături conştiente şi libere cu Dumnezeu, dar, fireşte, iarăşi ținând seamă cu deosebită grijă să nu confundăm ceea ce este specific divin, necreat, cu ceea ce este specific uman, creat.

Atotştiința este cunoaşterea totală şi desăvârşită a lui Dumnezeu. Totală, după cuprins, întrucât cunoaşte tot din trecut, din prezent şi din viitor, tot ceea ce există sau ar putea să existe, neputându-se cugeta nimic care ar depăşi sfera cunoaşterii dumnezeieşti. Altfel spus, Dumnezeu Se cunoaşte pe Sine şi toate cele din lume, din creație, peste limita de spațiu sau de timp. Cunoaşterea este desăvârşită, după formă, întrucât este cunoaştere veşnică, netemporală, în neîntrerupt prezent, nu în etape, ci deodată, prin intuiție directă, nemijlocită, prin „vedere" directă.

Dumnezeu *„ştie toate"* (1 In 3, 20); *„El vede până la marginile pământului şi îmbrățişează cu ochii tot ce se află sub ceruri"* (Iov 28, 24); căci *„Cel ce a făcut urechea nu aude oare? şi nu vede oare Cel ce a făcut ochiul?"* (Ps 93, 9).

Duh absolut fiind Dumnezeu, atotştiința Sa ne apare ca o evidență; dar, mai departe, cugetând asupra raportului atotştiinței dumnezeieşti cu libertatea omenească, în special asupra preştiinței lui Dumnezeu, referitoare la faptele omului, ne izbim de greutatea înțelegerii acestui raport. Căci dacă Dumnezeu ştie toate, şi cele viitoare, acestea

nepetrecându-se și neputându-se petrece decât așa cum le știe sau le prevede Dumnezeu, înseamnă că faptele, numite libere, ale omului nu sunt posibile. Și dacă este așa, libertatea omului este desființată sau simplă iluzie, de unde ar urma și lipsa de responsabilitate umană.

Cugetarea Sfinților Părinți asupra raportului dintre preştiința divină și libertatea omului lămurește acest raport, firește fără pretenție de eliminare a oricărei greutăți de înțelegere. Astfel, cunoașterea de dinainte a unui lucru nu este totodată și cauza lui, după cum medicul poate să știe mai dinainte că cineva se va îmbolnăvi sau chiar că va muri, însă prin aceasta el nu devine cauza bolii sau a morții. Dumnezeu știe ce vom face, „dar ceea ce vom face noi nu-și are cauza în Dumnezeu, ci în voința noastră liberă" (Sf. Ioan Damaschin).

Astfel, una este preștiința și alta este cauza a ceea ce s'a știut mai dinainte. Cunoașterea lui Dumnezeu nefiind dependentă de timp, El vede faptele noastre viitoare ca și cum ar fi prezente și fără a restrânge sau înlătura libertatea celui ce le săvârșește. Adică existența faptelor omenești nu depinde de cunoașterea lor din partea lui Dumnezeu, căci dacă ar depinde de această cunoaștere, ar însemna că se petrec în chip necesar, oarecum mecanic, inevitabil, fatal, ci invers, cunoștința lui Dumnezeu este determinată de ele, de fapte ca de produse ale libertății omului, în înțelesul că așa, ca efecte ale libertății omului, le prevede Dumnezeu.

Desigur, această determinare a cunoștinței, a preștiinței dumnezeiești de către libertatea omului contrariază într'o oarecare măsură cugetarea omenească asupra libertății lui Dumnezeu, însă nu trebuie să se uite că libertatea omului este *un dar* de la Însuși Dumnezeu, Absolutul personal, dar constituind element esențial al chipului lui Dumnezeu în om, chip după care a fost creat omul. Iar dacă Dumnezeu ar nesocoti sau ar desființa puterea omului de a se determina pe sine, atunci Însuși Dumnezeu și-ar altera chipul Său din om. De aceea, oricât de greu ne-ar fi să înțelegem determinarea preștiinței lui Dumnezeu de către libertatea omului, se exclude de la sine orice idee de atingere sau mărginire a caracterului absolut al lui Dumnezeu.

Pe de altă parte, orice idee de lărgire a libertății umane peste limitele rostului ei trebuie respinsă, întrucât voința omenească nu poate în nici un chip să schimbe sau să împiedice atingerea scopului ultim al întregii creaturi, al universului, scop stabilit de Dumnezeu.

Tot așa, însemnătatea deosebită a teologiei patristice se arată și în explicarea existenței răului, în sensul că Dumnezeu cunoaște răul ca rezultând din utilizarea neconformă cu binele a libertății omenești, deci ca produs al acestei libertăți, nu ca efect al cunoașterii Sale anterioare apariției răului. Căci dacă răul ar proveni din cunoașterea lui Dumnezeu care precedă apariția răului, atunci răul ar fi necesar, iar Dumnezeu S'ar maifesta ca autor al răului.

Atotînțelepciunea este atributul prin care Dumnezeu cunoaște cele mai bune mijloace în vederea atingerii celor mai bune scopuri. Înțelepciunea este atribut intelectual, de cunoaștere, și prin aceasta nu și de înfăptuire, dar fără a se despărți cunoașterea divină de transpunerea ei în faptă, între ele existând o continuă interacțiune. Realizarea

celor cugetate și planificate de înțelepciune se actualizează prin lucrarea voinței și puterii dumnezeiești. Astfel, logic analizând, îndeplinirea celor plănuite de înțelepciune nu este lucrarea înțelepciunii prin ea însăși, ci este lucrarea voinței și puterii. Atotînțelepciunea apare ca premisă logică a atotputerniciei, iar atotputernicia, ca factor realizator al planului înțelepciunii. Dată fiind strânsa legătură dintre atotînțelepciune și atotputernicie, cu drept cuvânt se poate spune că atotputernicia reprezintă aspectul practic al atotînțelepciunii, al intelectului divin, iar înțelepciunea pe cel teoretic al îndeplinirii prin cunoașterea arătată în alegerea celor mai potrivite căi sau mijloace de îndeplinire, de ajungere la scop. De aceea, în Sfânta Scriptură, înțelepciunea și atotputernicia sunt amintite la un loc și ca împreunate.

Atotînțelepciunea se vădește în toate lucrările lui Dumnezeu: creație, providență, mântuire etc. *„Domnul a făcut cerul cu puterea Sa, a întărit lumea cu înțelepciunea Sa și cu priceperea Sa a întins cerurile"* (Ir 10, 12); *„Dumnezeu a făcut cerurile cu înțelepciune"* (Ps 135, 5); *„Întru înțelepciunea lui Dumnezeu, bine a voit Domnul să mântuiască pe cei credincioși"* (1 Co 1, 20); *„Cât de minunate sunt lucrurile Tale, Doamne, toate cu înțelepciune le-ai făcut și e plin pământul de făptura Ta!... Toate de la Tine așteaptă (totul)... De le dai Tu, ele primesc, de-Ți deschizi Tu mâna, toate se umplu de bunătăți, iar de-Ți întorci Tu fața, se ofilesc; de le iei duhul, mor și-n țărână se prefac... Însă când trimiți Tu Duhul Tău, toate iarăși se zidesc și înnoiești fața pământului"* (Ps 103, 24, 27, 28-29, 31); *„O, adâncime a bogăției și a înțelepciunii și a științei lui Dumnezeu! Cât sunt de nepătrunse judecățile Lui și cât de neurmate căile Lui!... Pentru că de la El și prin El și întru El sunt toate"* (Rm 11, 33, 36).

Atributele morale

Atributele morale: libertatea, sfințenia, iubirea, dreptatea, veracitatea (veridicitatea) și fidelitatea, pun și ele în lumină deosebită și în deosebite chipuri desăvârșirea absolută a lui Dumnezeu.

Libertatea absolută, subînțeleasă în aseitatea lui Dumnezeu, ca o formă de manifestare a aseității, a independenței absolute dumnezeiești, este însușirea prin care se afirmă absoluta neatârnare a lui Dumnezeu față de orice motiv exterior Lui, în tot ce cugetă, voiește sau lucrează, Dumnezeu determinându-Se exclusiv de la Sine și prin Sine în toate lucrările Sale. Totodată, libertatea dumnezeiască poate fi considerată și ca având temei și punct de plecare bunătatea lui Dumnezeu, Binele suprem, pe care îl exprimă prin independența față de orice se cheamă ispită și prin voința de a face numai ceea ce corespunde Ființei lui, Binele cel care voiește ca să existe cât mai mulți vrednici de a primi revărsarea bunătăților Lui asupra lor. Dumnezeu *„toate le lucrează potrivit sfatului voii Sale"* (Ef 1, 11); *„Dumnezeul nostru în cer și pe pământ rânduiește toate câte voiește"* (Ps 113, 11).

Sfințenia este acordul desăvârșit al voinței lui Dumnezeu cu Ființa Lui care este binele, sfințenia dumnezeiască fiind sfințenie ființială și deosebindu-L pe Dumnezeu de tot ceea ce nu este El.

Acordul acesta, adică armonia deplină între bine şi voia dumnezeiască, nu trebuie înţeles ca ceva extern în raport cu Fiinţa lui Dumnezeu, ca şi cum s'ar referi la realităţi deosebite una de alta şi ca şi cum s'ar acomoda doar una alteia, binele considerându-se ca extern faţă de Dumnezeu. Un astfel de înţeles dat sfinţeniei dumnezeieşti ar desfiinţa caracterul absolut al lui Dumnezeu. Sensul adevărat al sfinţeniei lui Dumnezeu este acela de acord care exprimă identificarea internă desăvârşită a voii lui Dumnezeu cu binele, cu El Însuşi.

Raportul sfinţeniei lui Dumnezeu cu omul constă în aceea că sfinţenia dumnezeiască este şi originea şi ţinta supremă a legii morale, desăvârşirea. Căci legea morală, fiind dată de Dumnezeu, trebuie urmată cu voinţă hotărâtă şi fără abateri, ceea ce înseamnă neîntrerupt acord între voinţă şi bine, adică sfinţenie, ea putând să urce până la desăvârşire, la starea de participare la sfinţenia Părintelui ceresc. Căci a urma calea sfinţeniei înseamnă a fi *„următori lui Dumnezeu ca nişte fii iubiţi"* (Ef 5, 1). La aceasta ne îndeamnă mereu cuvântul dumnezeiesc: *„Sfinţiţi-vă şi veţi fi sfinţi, că Eu, Domnul Dumnezeul vostru, sfânt sunt"* Lv 11, 44; 19, 2; 20, 7); *„Scris este: Fiţi sfinţi, pentru că sfânt sunt Eu"* (1 Ptr 1, 16); *„Fiţi desăvârşiţi, precum Tatăl vostru cel ceresc desăvârşit este"* (Mt 5, 48).

Iubirea este, din punct de vedere moral, atributul prin care Dumnezeu Îşi revarsă sub diferite forme bunătatea asupra creaturilor, împărtăşindu-le bunuri de cea mai înaltă valoare ce se poate cugeta şi, prin aceasta, făcându-le părtaşe la propria Sa fericire.

Conceptual, ca noţiune, iubire înseamnă dăruire, bunătate revărsată asupra altuia, iar dacă cel asupra căruia se revarsă bunătatea este lipsit, iubirea ia numele de milă. Acesta este înţelesul mult repetatei noastre rugăminţi: Doamne, miluieşte-ne!

Opus iubirii este egoismul, închiderea personală în sine însuşi, acesta considerându-se centrul la care să se refere totul şi toate, şi supunând totul intereselor personale.

Iubirea se manifestă între persoane şi este comuniune de persoane. Iubirea desăvârşită, dăruirea totală în comuniune personală inexprimabilă, este cea din comuniunea intratrinitară, a Sfintei Treimi, dintre Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt, Dumnezeu fiind însăşi iubirea: *„Dumnezeu este iubire"* (1 In 4, 8, 16).

Faţă de lume, faţă de oameni, între care nu-i nimeni fără de păcat, iubirea se manifestă în diferite forme şi grade, purtând şi numiri felurite: dar, milostivire, milă, răbdare, îndurare, blândeţe etc. Iar în special celor care aleg calea credinţei celei adevărate, Dumnezeu le împărtăşeşte bunuri spirituale deosebite, care duc la sfinţenie, mântuire şi fericire. *„Dacă păziţi poruncile Mele, veţi rămâne întru iubirea Mea, după cum şi Eu am păzit poruncile Tatălui Meu şi rămân întru iubirea Lui"* (In 15, 10), spune Mântuitorul. În porunca iubirii lui Dumnezeu şi a aproapelui se cuprind *„toată legea şi proorocii"* (Mt 22, 36-39).

Dreptatea lui Dumnezeu înseamnă, pe de o parte, perfecta conformitate în toate lucrările Lui cu voinţa Lui cea sfântă, iar pe de altă parte, adică în înţelesul obişnuit nouă, cel juridic, ea este voinţa permanentă şi prin nimic abătută de a da fiecăruia ceea ce i se cuvine şi de a nu păgubi pe nimeni.

Dreptatea și sfințenia lui Dumnezeu stau în strânsă legătură, fără a se confunda și fără a se despărți, amândouă fiind manifestări ale aceleiași Ființe neîmpărțibile nici în Sine și nici ca atitudine față de ordinea morală. Dumnezeu, ca creator al ordinii morale și al legilor ei, își manifestă mai ales sfințenia, iar ca păzitor și îndrumător al acestei ordini, își arată în special dreptatea, însușirea de judecător cu desăvârșită nepărtinire.

După chipul de manifestare, de activitate judecătorească, dreptatea dumnezeiască are două aspecte: de răsplătire și de pedeapsă. Ca răsplătitoare, dreptatea este recompensarea virtuții celor vrednici, după măsura vredniciei; iar ca pedeapsă, ea este sancționare sau impunere de pedepse corespunzătoare gravității păcatelor sau greșelilor săvârșite și urmărilor acestora. Căci *„Dumnezeu este judecător drept și tare"* (Ps 7, 12); Dumnezeu este nepărtinitor, El *„nu caută la fața omului"* (Rm 2, 11); *„Cu adevărat..., Dumnezeu nu este părtinitor"* (FA 10, 34); la Dumnezeu *„nu încape părtinire"* (Ef 6, 9); *„iar cel ce umblă cu strâmbătate, își va lua plata strâmbătății, întrucât nu este părtinire"* (Col 3, 25); Dumnezeu *„judecă cu nepărtinire, după lucrul fiecăruia"* (1 Ptr 1, 17); *„Știm că judecata lui Dumnezeu este după adevăr"* (Rm 2, 2).

Veracitatea și fidelitatea. Veracitatea (veridicitatea) este atributul prin care Dumnezeu Se arată ca descoperitor și împărtășitor al adevărului către creaturile Sale, neputând exista nimic care să-L abată de la adevăr, El fiind Însuși Adevărul absolut. Ca temei direct al veracității sunt atotștiința și sfințenia absolută dumnezeiască.

Fidelitatea sau credincioșia exprimă statornicia sau consecvența nezdruncinabilă a voinței dumnezeiești de a-și îndeplini nestrămutat hotărârile și făgăduințele, la bază stând tot sfințenia și atotștiința divină.

În legătură cu veracitatea și fidelitatea, izvoarele Revelației Îl numesc pe Dumnezeu: adevărat, nemincinos, credincios, neschimbat în hotărâri etc. *„Dumnezeu nu este ca omul, să mintă, nici ca fiii oamenilor, să Se schimbe. Au zice-va El și nu va face? Sau grăi-va și nu va împlini?"* (Nm 23, 19); *„Cerul și pământul vor trece, dar cuvintele Mele nu vor trece"*, spune Mântuitorul (Mc 13, 31).

Dumnezeu întreit în Persoane

Descoperirea Sfintei Treimi în Sfânta Scriptură

Dogma Sfintei Treimi este adevărul de temelie al învățăturii creștine, proprie și caracteristică creștinismului, ea stând la baza tuturor mărturisirilor de credință ale Bisericii, și, totodată, condiționând întreaga ordine morală creștină, personală și socială, la temelia căreia stă, ca principiu și ca ideal suprem, comuniunea iubirii intratrinitare divine. Iar ca drum de urcat spre această comuniune, deci spre desăvârșire și fericire, este trăirea iubirii de Dumnezeu și de semenii noștri, căci în iubirea de Dumnezeu și aproapele se cuprind *„toată legea și proorocii"* (Mt 22, 40). Căci Dumnezeul credinței creștine este Dumnezeu-iubirea intratrinitară (1 In 4, 8, 21).

Cuprinsul dogmei Sfintei Treimi constă în afirmarea de bază a credinței, anume că Dumnezeu este unul în Ființă și întreit în Persoane: Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt.

Fiecare din cele trei Persoane sau ipostase ale Sfintei Treimi este Dumnezeu adevărat, Dumnezeu-Tatăl, Dumnezeu-Fiul și Dumnezeu-Duhul Sfânt, având fiecare întreaga Ființă și toate atributele dumnezeiești, fără însă să fie trei Dumnezei, adică fără împărțire sau despărțire a Ființei și, totodată, fără să se amestece sau să se contopească Persoanele dumnezeiești întreolaltă.

Credința într'un singur Dumnezeu o mai au și alte religii, ca mozaismul (iudaismul) și mahomedanismul (islamismul), dar credința în Sfânta Treime, un Dumnezeu în trei Persoane, este proprie numai creștinismului.

Sfânta Treime nu S'a descoperit deodată și în întregime, ci în decurs de multe veacuri și nu în același grad și în aceleași forme, ci diferit: a) ca preînchipuire, prefigurare, în unele religii păgâne, desigur nu prin Revelație supranaturală; b) treptat și nedeplin în Vechiul Testament, dar prin Revelație supranaturală; c) deplin în Noul Testament, prin Însuși Dumnezeu întrupat.

1. În hinduism se găsește credința în trei zeități, ca o preînchipuire a Treimii, numită Trimurti, având zeii Brahma, Vișnu și Șiva; în China – credința în zeitatea Tao, producătoare de dualitate și trinitate; în Egipt – credința în zeii Osiris, Isis și Horus; în parsism – treimea cu „Timpul nefăcut", Ormuzd, zeul binelui, Ahriman, zeul răului. Toate acestea însă sunt preînchipuiri sau simple produse ale imaginației care, în afară de numărul trei, stau prea departe de sensul real al Sfintei Treimi. Totuși aici nu este exclusă

presupunerea că aceste preînchipuiri trinitare ar putea fi rămășițele alterate, întunecate, prin căderea originară în păcat, din religia paradisiacă a primilor oameni.

2. Vechiul Testament, deși nu conține cu îndestulătoare claritate și ca întreg determinat doctrina despre Sfânta Treime, totuși pregătește și indică adevărul Sfintei Treimi, descoperit deplin în Noul Testament.

Astfel, în primele cuvinte ale Sfintei Scripturi (Fc 1, 1) se găsește pluralul numelui lui Dumnezeu, *Elohim*, verbul propoziției fiind la singular: „a făcut", pluralul Elohim indicând pluralitatea de Persoane în Dumnezeu, ca și în alte plurale: „ *Și a zis Dumnezeu: să facem om după chipul și asemănarea noastră*" (Fc 3, 22); „*Veniți să Ne pogorâm și să amestecăm limbile lor*" (Fc 11, 7). În teofania de la stejarul Mamvri (Fc 18, 1, 3), Avraam vede trei bărbați și li se adresează la singular: „*Doamne, de am aflat har înaintea Ta...*" (Fc 18, 3). Apoi, nume ca *Înțelepciunea lui Dumnezeu* (Sol 8, 8-9, 9) este dat ca unei persoane. Tot așa, Cuvântul lui Dumnezeu și Duhul Lui apar ca persoane: „*Prin Cuvântul lui Dumnezeu s'au întemeiat cerurile și prin Duhul gurii Lui, toată podoaba lor*" (Ps 32, 6). Alte nume, ca: *Mesia* (Unsul) se referă tot la persoană divină, ca și Emanuel (*Emanuel* = Dumnezeu cu noi), „*Fiul lui Dumnezeu născut din Fecioară*" (Is 7, 14), „*Sfetnic minunat, Dumnezeu tare, biruitor, Domn al păcii, părinte al veacului ce va să fie*" (Is 9, 5). Mesia este fiu: „*Fiul Meu ești Tu, Eu astăzi Te-am născut*" (Ps 2, 7). Duhul Sfânt, „*Duhul lui Dumnezeu*", „*Duhul înțelepciunii...*" (Is 11, 2). Treimea Persoanelor dumnezeiești este afirmată la Isaia 61, 1: „*Duhul Domnului este peste Mine, că Domnul M'a uns să binevestesc săracilor, M'a trimis să vindec pe cei cu inima zdrobită, să vestesc celor robiți liberare și celor în lanțuri, mântuire*". Alte texte treimice din Vechiul Testament: cântarea serafimică „*Sfânt, sfânt, sfânt Domnul Savaot*" (Is 6, 3); binecuvântarea levitică (Num 6, 24-26): „*Domnul să te binecuvinteze și să te păzească; Domnul să lumineze fața Sa peste tine și să te miluiască; Domnul să întoarcă fața Sa spre tine și să-ți dea pace*", asemănătoare binecuvântării apostolice (2 Co 13, 13).

Sfinții Părinți explică pentru ce în Vechiul Testament nu se descoperă în formă întru totul clară și pe deplin Taina Sfintei Treimi, anume: evreii, păzitori ai Vechiului Testament, dar și înclinați într'o anumită măsură spre politeism, fiind și înconjurați din toate părțile de păgâni, s'ar fi abătut cu ușurință de la monoteism, căzând în politeism. În consecință, pentru a înțelege bine și pe deplin ceea ce, în Vechiul Testament, „*Dumnezeu odinioară, în multe rânduri și în multe chipuri, a vorbit părinților noștri prin prooroci*" (Evr 1, 1), trebuie să privim și să cugetăm toate ale Vechiului Testament în lumina Noului Testament. Tot din această cauză, anume a situației religioase și sociale concrete, în Vechiul Testament se accentuează în multe locuri cu deosebită putere unitatea lui Dumnezeu, trinitatea Persoanelor dumnezeiești apărându-ne oarecum puțin umbrită în raport cu unitatea.

3. Clar și deplin, adică atât cât, conform dumnezeieștii socotințe, este necesar pentru mântuire și desăvârșire, adevărul Sfintei Treimi se descoperă în Noul Testament.

Dumnezeu este unul în Ființă și întreit în Persoane (fețe): Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt. Textele scripturistice sunt întru totul limpezi: Botezul „*în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh*" (Mt 28, 19); binecuvântarea apostolică, „*darul Domnului nostru Iisus Hristos și dragostea lui Dumnezeu (Tatăl) și împărtășirea Sfântului Duh să fie cu voi, cu toți*" (2 Co 13, 13) și tot așa 1 Ptr 1, 2. Deosebiri între Persoanele Sfintei Treimi: „*Toate Mi-au fost date*

de către Tatăl Meu" (Mt 11, 27) și *„Toate câte are Tatăl sunt ale Mele"*, zice Mântuitorul (In 6, 16); toate darurile le împărtășește, *„le lucrează unul și același Duh"* (1 Co 12, 11).

Unitatea ființială și deosebirea dintre Persoane în Sfânta Treime există înainte de creație, din veșnicie: *„La început era Cuvântul și Cuvântul era la Dumnezeu și Dumnezeu era Cuvântul... și Cuvântul trup s'a făcut"* (In 1, 1-14); *„Duhul toate le cercetează, chiar și adâncurile lui Dumnezeu"* (1 Co 2, 10).

Dogma Sfintei Treimi este, în întreg cuprinsul ei, adevărul cel mai plin de mister din învățătura creștină și, în consecință, ea nu poate fi pătrunsă sau cuprinsă de cugetare omenească prin raționament filozofic, întemeindu-se numai pe Revelație dumnezeiască și însușindu-se prin credință. Același caracter de nepătruns în sine cu mijloace raționale îl au Întruparea Mântuitorului și prezența reală a Lui, a lui Hristos, în dumnezeiasca Euharistie, care, împreună, sunt cele trei mari taine de la temelia creștinismului.

Dată fiind însemnătatea excepțională a dogmei Sfintei Treimi, în cursul vremii s'au făcut și n'au încetat să se mai facă încercări de apropiere a înțelegerii omenești de misterul treimic, unitatea Ființei și trinitatea Persoanelor dumnezeiești, anume prin analogii sau asemănări din lume, din natură și din om, încercări considerate ca bune intenții, dar trebuie să notăm că toate acele analogii nu reușesc să înlăture greutățile cunoașterii omenești, adică nu pot explica misterul dogmei, ci, dimpotrivă, pot să ducă, în unele suflete și minți, la alterarea adevăratului înțeles al dogmei, cu consecințele ce rezultă din aceasta.

Așa, de exemplu, analogiile psihologice: un suflet și trei facultăți spirituale (intelect, simțire și voință); legătura indestructibilă ce pune în linie cauza, mijlocul și scopul; iubirea din familie care îi cuprinde pe tată, mamă și fiu.

Alte analogii, din natura exterioară, dar nedepășindu-le pe cele de mai sus: cărămida, din pământ, apă și foc (căldură); pom cu rădăcină, trunchi și coroană; trandafir cu floare, culoare și miros; timp cu prezent, trecut și viitor; spațiu cu lungime, lățime și înălțime; unitatea dintre râu, apă și izvor, ca și dintre soare, rază și căldură.

Poate că toate analogiile acestea n'au altă valoare decât aceea de evidențiere a neputinței omenești de a pătrunde taina inefabilă, de negrăit, a Sfintei Treimi, a lui Dumnezeu.

Formularea dogmei Sfintei Treimi și precizarea terminologiei trinitare

Dată fiind descoperirea clară și importanța ei fundamentală în Noul Testament, învățătura despre Sfânta Treime a constituit încă din timpul Apostolilor esențialul și cuprinsul credinței creștine, fiind propusă și mărturisită de Biserică încă de la început. Cu timpul, ereziile antitrinitare care s'au ivit, ca și nevoia de întărire a unității de credință, au determinat Biserica să precizeze terminologia, să expună și să formuleze în chip autoritar și definitiv, la Sinoadele I și II ecumenice, dogma Sfintei Treimi. Desigur, drumul până aici n'a fost ușor, căci nu era ușor să lămurești misterul lui Dumnezeu unul în Ființă,

dar întreit în Persoane, că Dumnezeirea una subzistă în trei Persoane, într'un mod mai presus de înțelegere și de cuvânt, mai ales când sensul termenilor nu era precizat.

Deși dogma Sfintei Treimi a fost formulată solemn abia mai târziu datorită ereziilor, ea a fost însă permanent vie în tradiția veche creștină, în cultul, credința, propovăduirea și predica Bisericii și înainte de primele două Sinoade ecumenice.

Astfel, potrivit cuvintelor Mântuitorului de la Mt 28, 29, prin care poruncește ca toți cei ce cred să fie botezați în numele Sfintei Treimi, Biserica a alcătuit încă din timpul Apostolilor scurte mărturisiri de credință care se rosteau la Botez și care toate cuprindeau adevărul despre Sfânta Treime. Cu timpul aceste mărturisiri baptismale au fost apoi modificate în mărturisiri de credință, care pe lângă învățătura despre Sfânta Treime cuprindeau și învățătura despre mântuirea în Hristos, cum era simbolul ierusalimitean, alexandrin, din Cipru ș.a. De asemenea, formula rostită de preot la Botez, care avea la bază înseși cuvintele Mântuitorului de la Matei 28, 20, ca și practica întreitei scufundări în apă a celui botezat exprimă clar credința în Sfânta Treime.

Sfânta Treime era mărturisită în cult și prin doxologia mică: „Mărire Tatălui și Fiului și Sfântului Duh", ca și prin cunoscuta cântare de la vecernie: „Lumină lină", în care „lăudăm pe Tatăl, pe Fiul și pe Sfântul Duh Dumnezeu". De asemenea, în mărturisirile martirilor, în pragul morții este adeverită credința în Sfânta Treime: Tatăl, Fiul și Sfântul Duh.

Apoi, Părinții apostolici, apologeții și Sfinții Părinți anteriori Sinodului I ecumenic apără învățătura despre Sfânta Treime și Dumnezeirea Fiului și Duhului Sfânt, împotriva ereziilor sabelienilor și subordinațianiștilor, dezvoltând teoria Logosului divin, transcendent, existând mai înainte de veci, dar și imanent prin lucrările Lui și care mai apoi, prin întruparea Sa, S'a arătat pe pământ în chip de om, iar Dumnezeu existând din veci S'a arătat în lume prin Fiul. Desigur, nu lipsesc unele neclarități și greșeli în învățătura apologeților despre Logosul divin, evident sub influența filozofiei stoice și a lui Filon din Alexandria despre Logos, prin punerea nașterii Logosului în legătură cu crearea lumii, în sensul că dacă Dumnezeu n'ar fi voit să creeze lumea, nici Logosul nu s'ar fi născut. În acest caz, Logosul ar fi rămas numai ca o însușire internă a Ființei lui Dumnezeu. Dar cu toate aceste lipsuri ale apologeților, Sfinții Părinți mai vechi au contribuit la precizarea învățăturii creștine, ca și la fixarea terminologei trinitare.

Învățătura descoperită despre Sfânta Treime, propovăduită și mărturisită totdeauna de Biserică, primește o formulare oficială, autoritară și definitivă, la Sinoadele I și II ecumenice, cu prilejul condamnării ereziei lui Arie și Macedonie.

Sinodul I ecumenic de la Niceea (325), combătându-l pe Arie care nega dumnezeirea și egalitatea Fiului cu Tatăl, învață că Fiul este Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat, născut din veci din Tatăl, adică din ființa Tatălui, ca lumină din lumină, și prin aceasta, egal și de o ființă cu Tatăl, prin Care toate s'au făcut, având deci aceleași însușiri și lucrări ca și Tatăl. Dar Sinodul I ecumenic condamnă și direct erezia, anatemizându-i pe toți cei care învață că a fost un timp când Fiul nu era, că Tatăl există înainte de Fiul Care a fost creat în timp din nimic sau dintr'o substanță străină de cea a Tatălui.

Întrucât după Sinodul I ecumenic arienii și-au îndreptat atacul împotriva Duhului Sfânt, negându-i dumnezeirea, Sinodul II ecumenic de la Constantinopol (381),

combătându-l pe Macedonie, care afirmă la fel ca și Arie despre Fiul, că Duhul Sfânt este o creatură a Fiului, mai mic chiar decât Fiul și supus Fiului, și deci inferior și subordonat Tatălui și Fiului, învață deofiinţimea și egalitatea Duhului Sfânt cu Tatăl și cu Fiul și prin aceasta Dumnezeirea Duhului Sfânt. E adevărat că nu mai folosește și la Duhul Sfânt termenul atanasian „deoființă", dar exprimă aceeași idee prin folosirea termenului neotestamentar că Duhul Sfânt purcede de la Tatăl, prin care se arată că Duhul își are Ființa Sa din veci din Tatăl, că are Ființa comună cu Tatăl și cu Fiul, și din această cauză Duhul Sfânt trebuie să fie „împreună mărit și închinat cu Tatăl și cu Fiul", adică I se cuvine aceeași închinare – adorare – ca și Tatălui și Fiului. De asemenea, prin expresia „Care a grăit prin prooroci" ne învață că Duhul Sfânt are aceleași însușiri și lucrări ca și Tatăl și Fiul, întrucât însușirile și lucrările sunt comune tuturor Persoanelor Sfintei Treimi, având fiecare aceeași Ființă comună.

Dat fiind cuprinsul său doctrinar complet, ca unul care conține întreaga învățătură de credință: Sfânta Treime, mântuirea în Hristos și însușirea ei prin Duhul Sfânt în Biserică, prin Sfintele Taine, și despre viața veșnică, Simbolul de credință aprobat la Sinoadele I și II ecumenice a înlocuit toate celelalte simboluri și mărturisiri de credință de până acum, generalizându-se apoi în întreaga Biserică creștină.

Sfinții Părinți din timpul celor două Sinoade ecumenice și după aceea au adus de asemenea o contribuție importantă la formularea dogmei Sfintei Treimi, cum a făcut de exemplu Sfântul Atanasie cel Mare care s'a luptat pentru introducerea termenului „deoființă", pentru a apăra Dumnezeirea și egalitatea absolută a Persoanelor Treimice, iar pe de altă parte au aprofundat în scrieri speciale dogma unității de Ființă în Treimea Persoanelor, ca Sf. Atanasie cel Mare (*Contra Arienilor, Către Serapion*), Sf. Vasile cel Mare (*Contra lui Eunomie, Despre Duhul Sfânt*), Grigorie de Nyssa (*Contra lui Eunomie*), Grigorie de Nazianz (*Cinci cuvântări*), Didim cel Orb (*Despre Sfânta Treime*), Ambrozie (*Despre credință*) ș.a.

Formularea dogmei Sfintei Treimi de către Sfinții Părinți a fost strâns legată și de către precizarea și lămurirea terminologiei trinitare. Dată fiind imprecizia sensului termenilor folosiți în uzul lor obișnuit, ei au întâmpinat mari dificultăți pentru a reda corect adevărul unității divine și al Treimii Persoanelor și a evita riscurile ereziei de o parte și de alta. Pentru a exprima dogma despre „Dumnezeu unul în Ființă și întreit în Persoane", în cele două aspecte ale sale, ei s'au folosit de o serie de termeni luați din filozofia greacă sau latină, ca *unitate, treime, ființă, esență, natură, fire, substanță, ipostas, persoană,* a căror sens l-au precizat apoi mai bine chiar decât în uzul din filozofia antică. Termenii aceștia nu s'au impus de la început, în sensul în care îi avem azi. Au fost multe controverse în Biserică până s'a stabilit definitiv ce anume trebuie să se înțeleagă prin fiecare din ei. Aceiași termeni erau folosiți de unii pentru a exprima Ființa divină, iar de alții Persoanele dumnezeiești. Abia mai târziu s'a stabilit sensul, general acceptat în Biserică, al termenilor *ousia, fisis, esență,* care se referă la Ființa divină, *ipostasis, prosopon* sau *persoană* la Persoanele treimice.

Astfel termenii de *ousia, ființă, esență,* indică fondul naturii comune a mai multor indivizi de aceeași specie, ceea ce face ca un lucru să fie el și nu altceva sau o realitate și existență în sine, căci nu există o esență sau ființă abstractă, decât existență în

anumiți indivizi de aceeași specie. Esența, după Aristotel, se poate cugeta și abstract, ca esența specifică, ceea ce este comun tuturor indivizilor aceleiași specii, dar și ca esență concretă, ca existență individuală concretă, cutare sau cutare lucru, cutare sau cutare persoană.

Dacă Sfinții Părinți ar fi aplicat la Sfânta Treime cuvintele *ousia, esență, ființă,* ca ființă individuală existând concret, ar fi ajuns la triteism, învățând că existența individuală este esența lui Dumnezeu, că există adică trei Dumnezei și nu unul. Dacă ar fi luat termenul de *ousia* în înțeles de esență sau ființă abstractă, ar fi trebuit să admită că cele trei Persoane treimice participă la esența divină sau numai parțial, ca indivizii aceleiași specii și în acest caz esența divină s'ar împărți între Persoane, sau complet, în sensul că o Persoană ar avea esența divină întreagă, cu excluderea celorlalte, și atunci nu ar mai avea toate Persoanele treimice Ființa în comun. Sfinții Părinți analizând toate aceste consecințe care rezultă din cuvântul *ousia* în înțelesul obișnuit, au respins triteismul, învățând că cele trei Persoane au aceeași Ființă divină, întreagă și deodată fiecare Persoană, și de aceea este un singur Dumnezeu și nu trei. Oamenii au toți aceeași ființă umană, dar nu întreagă și deodată în fiecare, ci ea există succesiv în fiecare. Un timp, Sfinții Părinți au folosit amestecat cuvântul *ousia* în sens de ființă concretă și *ipostasis* ca echivalenți, ceea ce a dat naștere la neînțelegeri, cum rezultă dintr'o anantemă a Sinodului I ecumenic, în care sunt condamnați cei ce învață că Fiul este „de alt ipostas sau esență" decât Tatăl. Iar apusenii au tradus cuvântul *ipostas* prin *substanția,* în înțeles de ființă individuală concretă, spunând că în Dumnezeu există numai un singur ipostas sau substanță în trei Persoane și acuzau pe greci că învață trei substanțe, esențe sau ipostasuri în Dumnezeu. Un Sinod din Alexandria (362) arăta că răsăritenii și apusenii folosesc diferite cuvinte pentru a exprima adevărul despre Sfânta Treime. Răsăritenii învățau că Dumnezeu este o Ființă în trei ipostasuri, iar apusenii că Dumnezeu este un ipostas sau substanță în trei Persoane.

Sf. Vasile cel Mare, într'o scrisoare (epist. 38) către fratele său Grigorie de Nyssa, arată însă deosebirea între ousia și ipostasis. „Ousia (ființa, esența) este fondul naturii comune mai multor indivizi de aceeași specie, de exemplu omenitate, iar ipostasul este individul subsistent concret, Petru, Pavel etc. Între indivizii aceleiași specii, fondul naturii este unul, comun, indivizii subzistă însă fiecare pentru sine". După Sf. Vasile cel Mare, nu se pot aplica însă întru totul acești termeni la aceleași specii divine. Ființa sau esența fiind elementul comun, iar ipostasul elementul propriu, care deosebește persoanele între ele.

Termenii *natură, fisis, fire* sunt considerați în general ca sinonimi cu ființa, esența, arătând materia din care e constituit un lucru sau o ființă; de ex. natura omului este constituită din trup și suflet rațional, sau lemnul este natura lemnoasă din care e făcută masa. Natura, firea este comună tuturor indivizilor sau lucrurilor din aceeași specie.

Termenii care se referă la Treime sunt: *ipostas, subzistență, persoană.* Ipostasul este modul de subsistență concretă a unei ousii sau ființe animale, umane, divine etc., care există în sine și pentru sine. Existând în sine și pentru sine, ipostasul se deosebește de alte ipostase existente și ele în sine și pentru sine. Ipostasul nu este identic cu ființa sau natura, dar nu este nici separat de ea, întrucât natura este însuși conținutul lui

ontologic, pe care o ipostaziază și actualizează. Ipostasul este cel prin care își manifestă și realizează natura potențele, intenționalitățile sau lucrările ei: este subiectul sau purtătorul naturii. Orice lucru sau ființă concretă este un ipostas, deosebirea dintre ipostasele speciilor diferite stă în natura pe care o ipostaziază. Omul se deosebește de celelalte ipostase (animal, de ex.) prin aceea că este un ipostas al unei naturi raționale.

Termenul *prosopon, persoană* însemna în antichitate față, mască sau rolul jucat la teatru, și cum față nu are decât omul, prin *prosopon* s'a înțeles o față umană concretă, persoană-*persona,* cum au tradus latinii. Sf. Vasile cel Mare vedea în folosirea termenului *persoană* în triadologie, o tendință a apusenilor spre sabelianismul modalist, după care Persoanele treimice nu sunt altceva decât fețe sau moduri de manifestare a esenței dumnezeiești unice. Sensul acesta pe care-l dădeau sabelienii modaliști termenului de *prosopon* a determinat mult timp rezerva răsăritenilor față de el. Întrucât termenul *ipostas* este numele comun pentru toate existențele individuale concrete raționale sau neraționale, s'a folosit termenul *persoană* pentru ipostasele raționale, spirituale. Persoana este un ipostas al unei naturi spirituale, este numele pentru ipostasele raționale, spirituale. Față de individ și ipostas, persoana implică, pe lângă personalitate, unicitate, specificitate și spiritualitate, sau rațiune și libertate. În sec. al VI-lea, Boetius își definea persoana ca „subzistența individuală a unei naturi raționale".

Persoana, ca și ipostasul, se deosebește de natura pe care o ipostaziază, prin faptul că o individualizează și personalizează, fiind în același timp subiectul purtător al ei, prin care se manifestă, actualizează intenționalitățile și lucrările naturii spirituale. „Persoana" – zice Sf. Ioan Damaschin – „este subiectul ce se manifestă el însuși prin lucrările și proprietățile Sale, ca distinct de alte ființe de aceeași natură". Persoana, având rațiune și libertate, are conștiință de sine și puterea de a se determina liber, ca și intenționalitatea spre comuniune, căci persoana presupune pluripersonalitate, *eu* îl presupune pe *tu* și pe *noi.*

Așadar, în virtutea naturii umane comune, toți suntem oameni, iar în virtutea ipostasului sau persoanei, fiecare suntem unici și specifici, cu însușiri proprii, inconfundabile. În virtutea naturii dumnezeiești comune, Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt sunt fiecare Dumnezeu adevărat, un singur Dumnezeu, iar în virtutea ipostasului sau persoanei, fiecare sunt Persoane distincte, cu proprietăți personale proprii, inconfundabile și incomunicabile.

Termenii *ființă, ipostas, persoană* se aplică însă la Dumnezeu numai prin analogie cu noi, fiindcă nu ne putem exprima despre Dumnezeu decât prin asemănare și comparație cu noi. Dar Dumnezeu nu este ființă și persoană în sensul nostru creat. Este ceva asemănător ființei și persoanei umane, dar într'un mod absolut, care exclude orice imperfecțiune. El nu este ca ființa umană care se realizează succesiv în mai multe persoane. El este o Ființă care există întreagă și deodată în cele trei Persoane divine, fără să se împartă sau multiplice. În ce privește modul de posedare al Ființei divine una, întreagă și deodată, de fiecare ipostas, știm doar atât, că Tatăl are Ființă divină una prin nenaștere, Fiul prin naștere, iar Duhul Sfânt prin purcedere.

Persoanele Sfintei Treimi

(Însușiri speciale, distincții și antinomii)

Persoanele Sfintei Treimi: Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt, sunt Persoane reale și, ca atare, deosebite una de alta, având fiecare însușiri personale proprii prin care Se deosebesc ca Persoane, Se disting, neputându-Se confunda una cu alta, deși fiecare Persoană dumnezeiească are întreaga Ființă divină care nici nu Se împarte, nici nu Se desparte, fiind veșnic una și aceeași. Altfel spus, Persoanele Sfintei Treimi Se disting sau Se deosebesc după chipul sau modul în care au sau posedă Ființa divină întreagă, mod care duce la distincție între Ele, notă deosebitoare între Persoane, sau proprietate personală internă, proprie fiecărei Persoane în parte.

Astfel, Tatăl este nenăscut și nepurces, Fiul este născut, Duhul Sfânt este purces, fără ca prin această precizare, sigură, fiindu-ne revelată, să putem cugeta și spune că am fi pătruns taina treimică.

În special este de remarcat faptul că cele trei Persoane dumnezeiești nu sunt doar trei manifestări sau înfățișări ale unicei Ființe divine, nici trei centre sau forme existențiale independente între ele și în care s'ar împărți sau s'ar repeta Ființa cea una, căci, cugetând așa, s'ar afirma trei Dumnezei, nu unul; cele trei Persoane sunt existențe personale veșnice ale unicei Ființe dumnezeiești. Cu alte cuvinte, cele trei Persoane divine nu Se confundă între Ele, nu Se amestecă și nu Se contopesc, ci Se deosebesc, cu toate că fiecare este Dumnezeu adevărat, deplin, întreg, având toate atributele dumnezeiești; și totuși nu sunt trei Dumnezei, ci este un singur Dumnezeu.

Din acestea rezultă și excluderea oricărei subordonări a Persoanelor divine între Ele, după întâietate, autoritate, putere sau demnitate, Persoanele fiind egale datorită unității ființiale dumnezeiești pe care fiecare Persoană o are întreagă dimpreună cu toate atributele dumnezeiești. Dumnezeu Fiul zice către Tatăl: *„Toate ale Mele sunt ale Tale și ale Tale sunt ale Mele și Mă preamăresc întru ei"* (In 17, 10); *„Ca toți să mărească pe Fiul precum măresc pe Tatăl"* (In 5, 23). Iar în lucrările externe ale lui Dumnezeu, *„cele ce Tatăl le face, acestea și Fiul le face întocmai"* (In 5, 19).

Deosebirea dintre Persoanele Sfintei Treimi este personală, nu ființială, anume: Tatăl din Ființă naște veșnic pe Fiul și purcede pe Duhul Sfânt , Tatăl fiind astfel nenăscut și nepurces, Fiul născut și Duhul Sfânt purces, fără a se altera în nici un fel perfecta unitate ființială dumnezeiească.

Pe lângă însușirile personale interne, numite *proprietăți* (Tatăl nenăscut și nepurces, Fiul născut și Duhul Sfânt purces), Persoanele Sfintei Treimi se mai disting între Ele și prin ceea ce Li se atribuie personal în activitatea dumnezeiască externă, adică în afara Ființei, în lume: creație, mântuire, sfințire. Acestea sunt lucrări în extern ale Persoanelor divine, lucrări numite obișnuit *predicate*, spre a nu se confunda cu proprietățile, care sunt însușiri personale interne.

Lucrările în extern aparțin Persoanelor nedespărțite una de alta, Treimea fiind nedespărțită, dar deosebit este al Tatălui planul lucrărilor și hotărârea de fi îndeplinite, deosebit Fiului executarea sau îndeplinirea, deosebit Duhului Sfânt desăvârșirea lor. Astfel, Tatăl este Creatorul, Fiul – Mântuitorul, Duhul – Sfințitorul, Mângâietorul, Desăvârșitorul, deși Același Dumnezeu este totul în toate, *„pentru că de la El și prin El și întru El sunt toate"* (Rm 11, 36).

Așa, Tatăl este Creatorul lumii: *„De la El... sunt toate"* (Rm 11, 36) și autorul planului mântuirii, *„mai dinainte de întemeierea lumii"* (Ef 1, 4), ca prin Hristos *„toate să le împace cu Sine"* (Col 1, 20), împăcarea cu Sine fiind mântuirea înfăptuită de către Fiul. Fiul este Cel prin Care s'au făcut toate (In 1, 3), inclusiv mântuirea, și *„dreptate și sfințire și răscumpărare"* (I Co 1, 30). Duhul Sfânt este Desăvârșitorul lucrărilor Tatălui și Fiului, este însuflețitor al sfințeniei, pregătitor al mântuirii ca grăitor prin profeți, *„oamenii cei sfinți ai lui Dumnezeu au grăit purtați fiind de Duhul Sfânt"* (2 Ptr 1, 21), Duhul este activ în întruparea (Lc 1, 35; Mt 1, 18) și arătarea Domnului (Lc 3, 22), desăvârșitor al mântuirii și sfințirii în oameni, prin har (In 14, 26; 1 Co 12, 11: *„Toate ...le lucrează unul și același Duh, împărtășind fiecăruia deosebi, după cum hotărăște"*), Mângâietor care rămâne pururea cu credincioșii (In 14-17; Ga 4, 6), firește, în neîntreruptă legătură cu Tatăl și cu Fiul.

Lucrarea proprie a fiecărei Persoane dumnezeiești nu trebuie gândită ca petrecându-se separat de a celorlalte Persoane, ca și cum Persoanele ar lucra fiecare izolat, ci ca împreună – lucrare, întrucât toate sunt lucrări ale aceleiași voințe a lui Dumnezeu. Și cu toate acestea, adică deși acțiunea externă este produsul voinței celei una și neîmpărțită a lui Dumnezeu, deci comună Persoanelor divine, totuși fiecare Persoană își are contribuția personală prin lucrări proprii, cum s'a notat mai sus, căci *„Același Dumnezeu lucrează toate în toți"* (1 Co 12, 6).

Dogma Sfintei Treimi, în care atât unitatea de Ființă, cât și treimea de Persoane sunt clar revelate de Dumnezeu și temeinic definite de Biserică, cuprinde și afirmații care, pentru cugetarea noastră, sunt antinomii sau paradoxuri.

Termenul *antinomie* (de la gr. *ἀντινομία* = contradicție în legi) denumește obișnuit o contradicție aparent insolubilă dintre două teze, care se exclud reciproc, dar putându-se demonstra fiecare în parte; iar *paradox* (*παράδοξ* de la gr. *παρά* = contra; *δόξα* = opinie) înseamnă formulă contradictorie, contrară opiniei comune, obișnuite, dar totodată demonstrabilă.

În teologie, antinomia nu înseamnă contradicția între două idei care s'ar exclude una pe alta, în înțelesul că una ar fi adevărată și alta necesar falsă, ci în înțelesul că, deși contradictorii, fiecare în parte, deci pentru ea, este îndreptățită; și în consecință pot sta împreună amândouă, în sensul că fiecare dintre idei este justificată în chipul ei, neexcluzând-o pe cealaltă din propria ei justificare.

Antinomii în dogma Sfintei Treimi sunt mai ales în ceea ce privește raportul dintre Ființă și Persoane, adică: 1. În fiecare Persoană divină: Tatăl, Fiul, Duhul Sfânt, Se află întreaga Ființă a lui Dumnezeu, fără ca prin aceasta să Se împartă Ființa după Persoane, Persoanele rămânând distincte fără împărțirea Ființei. 2. Cele trei Persoane sunt veșnice, fără început și fără sfârșit, existând deodată, cu toate că Tatăl naște pe Fiul și

purcede pe Duhul Sfânt, ca și cum s'ar presupune o prioritate, o întâietate a Tatălui. 3. Veșnice fiind Persoanele, deci cu totul în afara oricărei raportări la timp, nu se poate cugeta nici început, nici sfârșit, veșnicia fiind un prezent continuu, de unde rezultă că Fiul Se naște mereu și că Duhul Sfânt purcede mereu.

Acestea depășesc posibilitatea înțelegerii omenești. Căci nu putem concepe rațional o ființă existentă întreagă în fiecare dintre cele trei Persoane, fără ca să se împartă. Tot așa nașterea și purcederea sunt veșnice, fără ca Tatăl să fie anterior Fiului Care Se naște din El, nici anterior Duhului Care purcede din El. Conform cugetării noastre, cel ce naște trebuie neapărat să existe înaintea celui care se naște, ca și cel de la care se purcede trebuie să fie existent înaintea celui purces.

Pentru acest punct al antinomiei, Sfântul Ioan Damaschin încearcă o explicație prin-tr'o comparație: „După cum focul există deodată cu lumina din el și nu este mai întâi focul și pe urmă lumina, ci deodată; și după cum lumina se naște totdeauna din foc și este totdeauna în el, fără să se despartă deloc de el, tot astfel și Fiul Se naște din Tatăl, fără să Se despartă deloc de El, ci este pururea cu El".

Cu privire la antinomiile amintite aici, nici comparațiile luate din starea filozofiei nu ajung la ceea ce doresc, anume, lămurire pentru rațiune. De exemplu: teză și antiteză care se armonizează în sinteză (Fr. Hegel), contopindu-se oarecum, teza și antiteza nemaiexistând în felul în care erau mai înainte, ceea ce nu se poate cugeta despre Persoanele Sfintei Treimi, care rămân totdeauna ceea ce sunt, cu aceleași distincții personale.

Tot așa, numindu-L pe Dumnezeu „coincidentia oppositorum" (N. Cusanus), „coincidența sau potrivirea celor opuse", numirea aceasta poate fi considerată ca afirmație interesantă, atrăgătoare de atenție, dar fără să ofere dezlegare mulțumitoare a misterului treimic, pentru că nu lămurește ce se petrece cu cele opuse, coincizând. Dacă însă „cele opuse", sunt considerate așa, adică „opuse", numai de către mintea naturală, nu și obiectiv, în necuprinsul Ființei dumnezeiești, atunci numirea de „coincidentia oppositorum" spune multe.

Pentru a ne obișnui cu prezența antinomiilor, trebuie să ținem mereu seama că antinomiile dogmatice, antinomii pentru noi, nu în sine, se datoresc bogăției și complexității necuprinse a adevărului de credință, adevăr revelat, de la Dumnezeu, adevăr pe care mintea omenească, mărginită în cunoaștere, nu-l poate pătrunde și cuprinde deodată și în întregime. Din conținutul dogmelor, adesea nu putem pătrunde decât părți sau aspecte, și care ne fac impresia că ar sta în contradicție între ele și, ca urmare, s'ar exclude unele pe altele. Dar acest fapt al necuprinderii de către noi nu aparține realității supranaturale, dumnezeiești, deci nu este obiectiv, ci doar subiectiv, în noi. De aceea Biserica, asistată de Duhul Sfânt, a avut și are deosebită grijă să prezinte adevărul revelat în formule cuprinzătoare care să înlăture orice abatere de la dreapta învățătură încredințată ei de către Mântuitorul.

Formula cuprinzătoare a dogmei prezintă ansamblul sau totul unitar al adevărului afirmat prin ea, chiar dacă unele aspecte ale acestui adevăr rămân cu neputință de a fi pricepute de către mintea naturală, lăsată singură cu propriile ei puteri.

Dogmele nu au la temelia lor nici o contradicție reală, contradicția apărând numai din punct de vedere omenesc; astfel că antinomiile nu afectează dreapta credință, ci

dimpotrivă, pot să stimuleze dorința de îmbogățire și înaintare în cunoașterea religioasă și în trăirea virtuților creștinești care ne apropie tot mai mult de Dumnezeu.

Desigur că atât timp cât trăim în această viață, antinomiile dogmatice ne sunt inevitabile, căci *„atâta vreme cât sălășluim în trup suntem departe de Domnul"* (2 Co 5, 6), Care *„locuiește întru lumina neapropiată"* (1 Tim 6, 16). Noi *„acum vedem ca prin oglindă, nedeslușit"* și abia în viața cealaltă vom vedea *„față către față"*, vom cunoaște precum suntem cunoscuți (1 Co 3, 12).

Ținând seama de toate acestea, nu putem spune că dogma Sfintei Treimi este nerațională sau antirațională, ci că este suprarațională sau supralogică.

Raportul dintre Persoanele Sfintei Treimi. Perihoreză și apropriere

Conținutul dogmei Sfintei Treimi, exprimat în formula scurtă: Dumnezeu este unul în Ființă și întreit în Persoane: Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt, are o densitate și o adâncime tainică fără egal în credința noastră, de unde greutatea unei analize teologice deplin mulțumitoare a conținutului ei din punct de vedere al înțelegerii noastre, conținut care nu poate fi asemănat cu nimic din cele ale lumii create.

Cum s'a spus și în capitolele precedente, Dumnezeu este unul după Ființă și întreit după Persoane, ceea ce înseamnă că Ființa nu se împarte în trei, ci există întreagă și cu toate perfecțiunile dumnezeiești în fiecare Persoană, fără ca prin aceasta să Se confunde Persoanele, Ele distingându-Se ca Persoane, și fără ca însușirile personale, distinctive, să despartă Persoanele între Ele, ceea ce ar însemna spargere a unității dumnezeiești.

Astfel, raportul dintre Persoanele Sfintei Treimi poate fi înfățișat după mai multe aspecte, ca: al dumnezeirii Persoanelor, al distincțiilor dintre ele, al comuniunii intratreimice, al întrepătrunderii Persoanelor, al lucrărilor dumnezeiești atribuite uneori întregii Sfintei Treimi, alteori uneia dintre Persoane.

Dumnezeirea Tatălui nu este contestată de nimeni dintre cei ce cred, chiar și eretici fiind, Tatăl fiind general afirmat ca Dumnezeu, „atotțiitorul, făcătorul cerului și al pământului, văzutelor tuturor și nevăzutelor", și așa în toate mărturisirile de credință, în cult și în rugăciuni, ca Tată al tuturor. Mântuitorul Însuși Îl declară pe Tatăl ca singur Dumnezeu adevărat: *„Viața veșnică aceasta este: ca să Te cunoască pe Tine, singurul, adevăratul Dumnezeu"* (In 17, 3). Și tot așa în multe locuri ale Sfintei Scripturi, Tatăl este numit Dumnezeu (In 3, 16; Rm 1, 7; 1 Co 1, 3; Ga 1, 3 etc). Uneori textul Sfintei Scripturi poate da impresia că Tatălui I se atribuie o întâietate în Sfânta Treime, căci El naște pe Fiul și purcede pe Duhul Sfânt, dar aceasta se datorește imposibilității exprimării omenești de a afirma altfel unitatea de principiu a Sfintei Treimi, Tatăl neavând întâietate existențială față de Fiul și de Duhul Sfânt, deși este Născător și Purcezător: *„Mă sui la Tatăl*

Meu și la Tatăl vostru și la Dumnezeul Meu și la Dumnezeul vostru" (In 20, 17), *„Dumnezeul Domnului nostru Iisus Hristos, Tatăl slavei"* (Ef 1, 17).

Dumnezeirea Fiului, ca Persoană deosebită de Tatăl, numit fiind Fiu, este afirmată în multe locuri, fie direct, fie indirect. Direct: *„Fiul Meu ești Tu, Eu astăzi Te-am născut"* (Ps 2, 6); *„Din pântece mai înainte de Luceafăr Te-am născut"* (Ps 109, 3); „astăzi" și „înainte de luceafăr" însemnând veșnicia. La Botez, Tatăl Îl numește *„Fiul Meu iubit"* (Mt 3, 17); în fața lui Caiafa, Hristos Se recunoaște ca Fiu al lui Dumnezeu (Mt 26, 63-64); Hristos este: *„Fiul lui Dumnezeu Celui viu"* (Mt 16, 16); Apostolul Toma Îl numește *„Domnul meu și Dumnezeul meu"* (In 20, 28). Indirect, dumnezeirea Fiului ca Persoană deosebită de Tatăl se afirmă atribuindu-I-se însușiri dumnezeiești, ca: veșnicie (In 17, 5), atotputernicie (In 1, 3; Mt 28, 18), omniprezență (Mt 18, 20); Lui i se cuvine adorare dumnezeiască (In 5, 23) și altele. Iar locurile scripturistice în care se găsesc expresii ca *„Tatăl este mai mare decât Mine"* (In 14, 28), *„Iar despre ziua aceea și ceasul acela nimeni nu știe, nici îngerii din cer, nici Fiul, ci numai Tatăl"* (Mc 13, 32), ele se referă la Hristos numai ca om, pe de o parte, iar pe de alta au ca scop să arate că nu orice este menit să se descopere, ci numai ceea ce este conform cu divina hotărâre a Sfintei Treimi, ca fiind folositor pentru mântuire, iar cunoașterea zilei sfârșitului lumii nu este. Mai departe, întreaga Sfântă Tradiție mărturisește dumnezeirea Fiului, în chip deosebit condamnând ereziile antitrinitare.

Tot așa, dumnezeirea Duhului Sfânt este afirmată cu claritate, direct sau rezultând din context. Astfel, *„celui ce va huli împotriva Duhului Sfânt, nu i se va ierta"* (Lc 12, 10). Duhul Sfânt este *„Mângâietorul ... Duhul adevărului, Care de la Tatăl purcede"* (In 15, 26), având deci natură dumnezeiască; cine minte *„Duhului Sfânt"* nu minte *„oamenilor, ci lui Dumnezeu"* (FA 5, 3-4); Duhul are însușiri dumnezeiești, este *„alt Mângâietor"* (In 14, 16), este atotștiutor, învață *„toate"* (In 14, 26), este atotputernic, participând la creație (FA 1, 2; Ps 32, 6); botezul se face și în numele Duhului Sfânt (Mt 28, 19), egal fiind cu Tatăl și cu Fiul; prin Duhul Sfânt vine mântuirea prin naștere, *„din apă și din Duh"* (In 3, 5).

În Sfânta Scriptură, obișnuita înșirare a Persoanelor dumnezeiești este: Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt, dar există și altfel de înșirare, ca : Tatăl, Duhul Sfânt și Fiul (1 Ptr 1, 2); Fiul, Tatăl și Duhul Sfânt (2 Co 13, 13); Duhul Sfânt, Fiul și Tatăl (1 Co 12, 4-6), fiind și această înșirare un indiciu asupra egalității persoanelor dumnezeiești.

Dacă în unele texte se pare că s'ar nega dumnezeirea Duhului Sfânt: Duhul Sfânt *„nu va vorbi de la Sine, ci va vorbi ce I s'a spus"* (In 16, 13), aceasta nu înseamnă că Duhul Sfânt nu este atotștiutor, ci că, după voința dumnezeiască, după Înălțarea la cer a Domnului, Duhul nu va spune nimic deosebit de spusele anterioare ale Domnului, tocmai pentru că are atoștiința, *„fiindcă Duhul toate le cercetează, chiar și adâncurile lui Dumnezeu"* (1 Co 2, 10). Tot așa, textul: *„Nimeni nu-L cunoaște pe Fiul, fără numai Tatăl, nici pe Tatăl nu-L cunoaște nimeni, fără numai Fiul"* (Mt 11, 27); nu conține negarea atotștiinței Duhului Sfânt, după cum nici textul: *„cele ce sunt ale lui Dumnezeu nimeni nu le cunoaște, fără numai Duhul lui Dumnezeu"* (1 Co 2, 11) nu spune că Fiul nu L-ar cunoaște pe Tatăl. Și, în general, forma aceasta a textelor are un anumit rost în contextul mai larg al expunerii scripturistice, în care nu se urmărește sistematizarea conținutului expus, ca într'un manual didactic, ci afirmarea corespunzătoare situațiilor concrete, a împrejurărilor în care se face expunerea.

Și mărturiile Sfintei Tradiții sunt clare cu privire la dumnezeirea Duhului Sfânt, mărturii încă de dinaintea Sinodului II ecumenic în care s'a formulat dogma despre dumnezeirea Duhului Sfânt. Așa sunt: vechile simboluri de credință, doxologia mică, rugăciunea de seară „Lumină lină", săvârșirea Botezului în numele celor trei Persoane dumnezeiești, ca și mărturiile Părinților bisericești din acea vreme.

Mai departe, un oarecare plus de lumină ajutătoare pentru noi în strădania de a ne apropia de taina Sfintei Treimi, anume cu privire la raportul dintre Persoanele dumnezeiești, rezultă din meditația asupra comuniunii de existență și viață a Persoanelor treimice, comuniunea divină intratrinitară.

Desăvârșita unitate ființială dumnezeiască nu este în nici un fel alterată prin deosebirea dintre Persoane, întrucât această deosebire arătată în proprietățile Persoanelor (Tatăl nenăscut, Fiul născut, Duhul Sfânt purces) nu este ființială, ci personală. Tatăl este și rămâne în Fiul și în Duhul Sfânt, Fiul este în Tatăl și în Duhul Sfânt, Duhul Sfânt este în Tatăl și în Fiul. Mântuitorul zice către Filip: *„Nu crezi tu că Eu în Tatăl sunt și că Tatăl este întru Mine? Vorbele pe care vi le grăiesc nu le spun de la Mine, ci Tatăl Care sălășluiește în Mine face lucrurile Lui"* (In 14, 10); și tot Mântuitorul spune: *„Tatăl este întru Mine și Eu întru El"* (In 10, 38); iar Apostolul zice: *„Duhul toate le cercetează, chiar și adâncurile lui Dumnezeu"* (1 Co 2, 10).

Această împreună-existență, coexistență a persoanelor dumnezeiești, împreună-locuire în înțelesul de a fi una în alta, fiecare în celelalte, fără amestecare, teologia o numește *perihoreză* (gr. *περιχώρησις*), care înseamnă înconjurare reciprocă sau, mai potrivit, întrepătrundere reciprocă, numire pentru veșnica perihoreză treimică.

Perihoreza exprimă atât unitatea, cât și trinitatea lui Dumnezeu. Unitatea, pentru că Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt au aceeași Ființă, una și unică, identică, neîmpărțită și neîmpărțibilă între Persoane; trinitatea, pentru că Ființa cea una și neîmpărțibilă este afirmată ca subzistând, adică menținându-Se întreagă nu într'o singură Persoană, ci în trei Persoane reale, deosebite ca Persoane, deși fără a se împărți sau repeta de la o Persoană la alta. Astfel, dată fiind identitatea de Ființă neîmpărțibilă, cele trei Persoane care o au întreagă fiecare nu pot fi cugetate altfel decât existând în perihoreză, adică întrepătrunzându-se. Fără perihoreză, Persoanele divine ar fi concepute ca existând alături una de alta, ca în lumea umană, despărțite, și, drept concluzie, s'ar afirma trei Dumnezei; și mai departe, fiind trei și deci limitându-se reciproc, nici unul n'ar mai fi desăvârșit, adică Dumnezeu.

În cugetarea teologică asupra raportului dintre Persoanele Sfintei Treimi, perihoreza corect înțeleasă se impune ca factor explicativ fără de care se cade în erezii antitrinitare (gnosticism, tetrateism, triteism, sabelianism).

Modul de existență perihoretic al Persoanelor divine își are temeiul în faptul că una dintre Persoane, Tatăl, împărtășește veșnic celorlalte două Persoane, Fiului și Duhului Sfânt, întreaga Sa Ființă, întreagă fiecăruia, Fiului prin naștere și Duhului Sfânt prin purcedere, fără ca El să rămână fără integritatea Ființei și fără ca celelalte Persoane să primească doar o parte, ci fiecare primind-o întreagă. De altfel, împărtășirea în parte ori în părți a Ființei dumnezeiești este absolut imposibilă, dată fiind spiritualitatea Ei absolută, deci simplitatea absolută. Perihoreza însă nu alterează Ființa și nu stă în opoziție

cu simplitatea absolută. Nici Ființa Tatălui care împărtășește sau comunică Ființa, nici Persoanele divine care o primesc, nu au nici o lipsă, fiecare este și rămâne desăvârșită, în perihoreză, fără să se restrângă, să se confunde sau să se amestece, ci păstrându-și intacte însușirile dumnezeiești și rămânând veșnic absolut egale în perfecțiuni, cu aceeași măreție și demnitate dumnezeiască, atât împreună, cât și fiecare Persoană în parte, fără vreo prioritate reală una în raport cu alta.

Pentru noi, taina perihorezei Persoanelor dumnezeiești rămâne nepătrunsă. Asemănările încercate – de pildă, cu întrepătrunderea mai multor științe în același spirit sau întrepătrunderea luminilor mai multor lămpi în aceeași casă, fără a se amesteca lămpile – fiind doar fenomene naturale care se întrețes oarecum mecanic, iar nu ca persoane distincte, nu ne pot spune sau înfățișa nimic din transcendența absolută a întrepătrunderii Persoanelor dumnezeiești.

După perihoreză, un alt aspect important al raportului dintre Persoanele Sfintei Treimi este cel numit *apropriere*, numire care se referă la faptul că, uneori, se atribuie unei persoane divine o însușire sau o lucrare externă care aparține, real și deplin, și celorlalte două Persoane, dar este afirmată ca și cum i-ar fi proprie Persoanei Căreia i se atribuie. Atribuirea aceasta, adică aproprierea, nu se face prin excluderea celorlalte Persoane de la ceea ce se atribuie uneia dintre Ele, ci doar atât că ceea ce este comun Persoanelor se atribuie uneia dintre Ele, fără ca prin această atribuire să înceteze de a fi și rămâne comun. Dacă, de pildă, Tatălui I se atribuie puterea, Fiului adevărul, Duhului Sfânt harul, nu înseamnă că numai Tatăl este puterea, numai Fiul adevărul și numai Duhul Sfânt harul, ci că toate acestea, ca și celelalte atribute, sunt comune Persoanelor dumnezeiești și nedespărțite.

În genere, toate însușirile ființiale pot fi atribuite, apropriate, unei Persoane, după cum și o însușire sau o lucrare poate să fie atribuită celor trei Persoane împreună, întrucât datorită unității ființiale nu este rezervată numai unei Persoane. De pildă, Revelația este, desigur nu în același mod, și a Tatălui, și a Fiului, și a Duhului Sfânt. Tot așa, creația lumii: Tatălui I se atribuie hotărârea dimpreună cu planul; Fiului, executarea; Duhului Sfânt, plinirea sau desăvârșirea, sau lucrarea dumnezeiască în lume; Tatăl este Creatorul, Fiul – Mântuitorul, Duhul Sfânt – Sfințitorul. Toate acestea se petrec așa fiindcă „Dumnezeu toate le face prin Fiul în Duhul Sfânt" (Sf. Atanasie cel Mare, după Sf. Ap. Pavel, Rm 11, 36).

Referitor la numirile date Persoanelor divine: Tatălui I se atribuie numele de *Dumnezeu*, Fiului *Domn* și Duhului Sfânt *Duh*, fără ca prin aceasta să fie despărțiți și nici amestecați, ci de aceeași Ființă și putând fiecare în parte să fie numit Dumnezeu, Domn și Duh.

Tot cu privire la raportul dintre Persoanele Sfintei Treimi, anume la distincția dintre Ele, se cuvine să se sublinieze că însușirile personale interne, anume proprietățile (Tatăl nenăscut și nepurces, Fiul născut, Duhul Sfânt purces), nu se pot comunica de la o Persoană la alta.

Toate aceste precizări premergătoare ne ajută în cunoaștere, anume pentru o mai mulțumitoare caracterizare a Persoanelor Sfintei Treimi, având permanent o deosebită grijă să nu se strecoare nici o confuzie între numirile de atribute, predicate, proprietăți,

aproprieri, și să nu rezulte nici o concluzie care ar putea altera sau păgubi sub orice formă conținutul credinței dreptmăritoare, ortodoxe.

Ereziile antitrinitare

S'a constatat istoricește că, cu cât o dogmă a putut fi înțeleasă mai ușor și mai deplin de către mintea omenească, cu atât mai puține erezii s'au ivit în legătură cu ea, și cu cât o alta n'a putut fi înțeleasă, rămânând un mister pentru orice explicare rațională, cu atât mai multe erezii au apărut în legătură cu ea care au constituit tot atâtea încercări raționale de a înțelege misterul ei, toate însă fiind contrare învățăturii Bisericii, bazate pe Revelație.

Așa s'a întâmplat și cu dogma Sfintei Treimi, care până astăzi rămâne o taină care nu poate fi deplin înțeleasă de mintea omenească. Acesta este motivul pentru care, în decursul timpului, au apărut numeroase erezii în legătură cu ea. Dar trebuie să subliniem că la ivirea unora dintre aceste erezii n'a stat numai încercarea rațiunii de a pătrunde și dezlega misterul ei, ci și lipsa de precizie prin care era exprimată Ființa divină și Persoanele treimice în primele veacuri creștine. Astfel, prin cuvintele *οὐσία, φύσις, ὑπόστασις* (În latinește *essentia, natura, substantia*) unii înțelegeau Ființa sau natura divină, în timp ce alții înțelegeau Persoanele treimice. Numai termenul *πρόσωπον* era înțeles de toți la fel, fiind folosit pentru desemnarea Persoanelor Sfintei Treimi. Abia de la Sinodul II ecumenic încoace (381), s'a ajuns ca prin *οὐσία* şi *φύσις* să se înțeleagă Ființa, substanța sau natura divină, iar prin *ὑπόστασις* şi *πρόσωπον* numai Persoanele dumnezeiești.

Afirmația raționaliștilor că dogma Sfintei Treimi trebuie respinsă, deoarece nu poate fi concepută din punct de vedere rațional, nu poate fi acceptată, atâta vreme cât în lume există o mulțime de lucruri pe care omul nu le poate înțelege, dar pe care trebuie să le accepte. Cine poate spune cu certitudine ce e materia sau antimateria, care e originea universului, a vieții etc.? Cu toate acestea, nimeni nu se îndoiește de existența lor.

Ereziile antitrinitare se pot grupa în patru categorii, și anume: 1) *monarhianismul*, 2) *subordinațianismul*, 3) *triteismul* și 4) *unitarianismul*.

1. Monarhianismul.

Voind să împace unitatea Ființei divine cu treimea Persoanelor, ereziile monarhianiste susțin că există un singur Dumnezeu (*monos* = unul singur, *arhin* = a conduce, a domni), în El neputând exista pluralitate. Cu toate acestea, și monarhianiștii vorbesc despre Persoane, pe care le confundă una cu alta, dar nu le consideră ipostase, ci numai puteri sau moduri de manifestare ale uneia și aceleiași Persoane dumnezeiești. Cei ce consideră Persoanele ca puteri se numesc *monarhieni dinamici*, iar cei ce le consideră ca moduri de manifestare se numesc *monarhieni modaliști* sau *patripasieni* (de la *pater passus est* = tatăl a suferit).

Amintim în cele ce urmează câțiva reprezentanți ai ambelor ramuri.

Cei mai cunoscuți reprezentanți ai *monarhismului dinamic* sunt: Teodot Dubălarul, Teodot Bancherul, dar mai ales Paul de Samosata, fost episcop al Antiohiei. El este considerat sistematizatorul acestei ramuri și susținea că există o singură Persoană dumnezeiască. Fiul lui Dumnezeu, pe Care Scriptura Îl numește Logos și Înțelepciunea lui Dumnezeu, nu e o Persoană aparte de Tatăl, face parte din Ființa Tatălui, fiind deoființă cu Tatăl, și S'a manifestat prin prooroci. Logosul divin S'a sălășluit la un moment dat în omul Iisus Hristos mai mult ca în ceilalți oameni. Nu e vorba deci de o întrupare a Logosului, ci de o locuire a lui în Hristos ca într'un templu, de aceea Hristos nu e o Persoană dumnezeiască, ci numai un om în care sălășluiește o putere divină impersonală. Hristos e deci simplu om, născut însă în mod supranatural din Fecioara Maria. Fiind înzestrat de Dumnezeu cu puterea Logosului (a rațiunii divine) într'o măsură mai mare decât alți oameni, el se numește Logos și Fiul lui Dumnezeu, deoarece e manifestare a Tatălui pe pământ, însă nicidecum nu e Fiul lui Dumnezeu în sens propriu, ci numai în sensul în care și ceilalți oameni se numesc fiii lui Dumnezeu. Deci Iisus Hristos e fiu adoptiv al lui Dumnezeu, dar nu Dumnezeu-om. Tot o putere a lui Dumnezeu este și Duhul Sfânt, dar nu Persoană dumnezeiască.

Deși Paul de Samosata a fost depus și excomunicat de un sinod din Antiohia (269), iar erezia lui condamnată, el mai avea adepți și cu un veac mai târziu, între care Fotin, fost episcop de Sirmium.

Reprezentanți ai *monarhianismului modalist* sunt: Noel, Praxea și presbiterul Sabeliu din Roma (sec. III). Admițând existența unei singure divinități în Persoana Tatălui, modaliștii admit totuși o Treime aparentă, manifestarea aceleiași unice divinități, care ia trei înfățișări, dar care nu sunt nicidecum Persoane distincte. După ei, Persoana (*πρόσωπον* = mască, chip) este un mod de înfățișare, de apariție, de manifestare externă a unicului Dumnezeu, care Se manifestă în lume când ca Tată la crearea și conservarea lumii, când ca Fiu la mântuirea oamenilor din păcat, când ca Duh Sfânt la sfințirea oamenilor. Dar când Se manifestă ca Tată, el nu există ca Fiu și ca Duh Sfânt, și viceversa. Cât privește întruparea, ei spun că s'a făcut în Persoana Tatălui, deoarece în divinitate nu există decât o singură Persoană: Tatăl. Deci Persoana Care a creat lumea S'a și întrupat, a suferit și a murit pe cruce. De aici vechii monarhieni modaliști au fost numiți *patripasieni*: Tatăl a suferit pe cruce.

Modalismul a fost combătut de Tertulian, Ipolit și Dionisie cel Mare, episcopul Alexandriei, dar uneori ei au mers prea departe, căzând într'un fel de subordinațianism, de la care mai târziu Dionisie a revenit la dreapta credință.

2. Subordinațianismul.

Ca opinie teologică greșită, subordinațianismul a apărut în veacul II, fiind bănuiți sau acuzați că îl acceptă mai mulți părinți și scriitori bisericești (Iustin Martirul, Irineu, Ipolit, Tertulian, Origen, Dionisie din Alexandria, Teofil de Antiohia ș.a.). Ca erezie însă, subordinațianismul apare numai în veacul IV sub forma *arianismului* și *macedonianismului*, care au produs numeroase și însemnate tulburări în Biserică.

a. Arianismul. Autorul celei mai puternice și mai răspândite erezii subordinațianiste a fost preotul Arie din Alexandria, cleric cult, cu talent oratoric și poetic, dar răzvrătit și lipsit de caracter. Iată în rezumat învățătura sa:

– Singur Dumnezeu-Tatăl este principiul necreat, căci însăși numirea de Tată arată întâietatea față de Fiul.

– Fiul e cea dintâi creatură a Tatălui, dar nu din Ființa Tatălui, ci din nimic (*ἐξ οὐκ ὄντων*), prin voința Tatălui, ca o creatură din cele ce nu erau. Fiul a fost creat nu din veșnicie, ci în timp, deci a fost un timp când Fiul nu era, nu exista (*ἦν ποτε ὅπι οὐκ ἦν*). El nu e deci Dumnezeu adevărat, ci o simplă creatură, care după Ființă e străină Tatălui și se deosebește de El.

– Fiind cea dintâi și cea mai perfectă creatură a Tatălui, e și cea mai apropiată de Tatăl, deoarece e creatura directă a Lui. Deși creatură mărginită și imperfectă, față de celelalte creaturi are mai multe prerogative, de aceea poate fi numit Fiul lui Dumnezeu, deși e numai creatură. După Dumnezeu-Tatăl, lui i se cuvine cinstea cea mai mare.

– Scopul pentru care Dumnezeu l-a creat este crearea lumii, fiindcă Dumnezeu Cel Preaînalt nu putea crea lumea fără ajutorul unei ființe intermediare. Și deoarece Dumnezeu prin el a creat lumea, e și el Dumnezeu prin participare, căci a primit din măreția și puterea creatoare a Tatălui. El apare ca Dumnezeu perfect și neschimbabil, dar numai în măsura în care prin harul divin e socotit ca Fiu al lui Dumnezeu.

La prima vedere, se pare că Arie nu nega Sfânta Treime, dar îi subordona pe Fiul și pe Duhul Sfânt Tatălui. Considerându-i creaturi, dar afirmând că ei pot fi numiți Dumnezeu, el punea creatura pe picior de egalitate cu Creatorul, ceea ce din punct de vedere logic e o eroare, iar din punct de vedere dogmatic o erezie. Pe de altă parte, dacă Dumnezeu a avut nevoie de o ființă intermediară spre a crea lumea, înseamnă că Dumnezeu e limitat, deci nu e o Ființă absolută.

Cu toate încercările episcopului Alexandru al Alexandriei de a-l convinge pe Arie să se lepede de învățătura sa, acesta n'a voit nicidecum să o renege, de aceea, la anul 323, sinodul convocat de episcop l-a excomunicat.

Părăsind Egiptul, Arie și-a câștigat numeroși apărători și adepți chiar printre episcopii de Răsărit, ca Eusebiu de Cezareea și Eusebiu de Nicomidia, răspândindu-și și pe aici învățătura sa. S'a ajuns astfel ca Biserica de Răsărit să fie împărțită în două tabere: una care combătea și alta care susținea arianismul. Pentru curmarea acestei dezbinări și restabilirea liniștii în Biserică, precum și în imperiu, împăratul Constantin cel Mare a convocat la anul 325 sinodul de la Niceea, la care au luat parte 318 episcopi din întreaga lume creștină.

După numeroase dezbateri care au avut loc în mai multe ședințe, la care și-a dovedit iscusința și erudiția teologică diaconul Atanasie, viitorul episcop al Alexandriei, cu toate apelurile făcute de sinodali, Arie n'a voit să se lepede de erezia sa. Însuși împăratul Constantin a luat parte la mai multe ședințe, reușind, prin răbdarea și blândețea sa, să-i convingă pe mulți din adepții lui Arie să revină la dreapta credință. În cele din urmă, sinodul a condamnat învățătura lui Arie și a definit dreapta învățătură: Fiul e Dumnezeu adevărat, născut din veci din Tatăl, fiind consubstanțial sau deoființă (*ὁμοούσιος*) cu Tatăl. Dacă Fiul e deoființă cu Tatăl, El nu e subordonat Tatălui, ci egal cu El. Fiul nu e

creat, ci născut din Dumnezeu Tatăl mai înainte de veci. Fiind veşnic, El a luat parte împreună cu Tatăl la crearea lumii. Prin Fiul s'au făcut toate cele văzute şi nevăzute.

Părinţii niceeni au fixat această învăţătură în primele şapte articole din Simbolul Credinţei, luând ca bază simbolul Bisericii din Cezareea Palestinei.

Dar în timpul dezbaterilor din sinod, unii din membrii săi nu au fost de acord cu termenul (ὁμοούσιος), afirmând că nu e folosit în Sfânta Scriptură. Însă unii Părinţi sinodali, în frunte cu diaconul Atanasie, au arătat că acest termen n'a fost inventat de ei, ci a fost folosit mai înainte de mulţi Părinţi şi scriitori bisericeşti, ca: Dionisie al Alexandriei, Clement Alexandrinul, Origen, Dionisie al Romei şi alţii. Astfel, sinodul a acceptat acest termen ca mărturisire ortodoxă a credinţei cu privire la Sfânta Treime. Arie a fost exilat în Iliria, iar scrierile lui au fost arse.

Cu toate acestea, arianismul, şi după condamnarea lui, a avut o influenţă nefastă asupra Bisericii, mai ales că unii dintre cei ce l-au condamnat la sinodul din 325 şi îndeosebi episcopul Eusebiu de Nicomidia, au reuşit, prin interpretări false, să discrediteze termenul *ὁμοούσιος* = deofiinţă, în favoarea celui de *ὁμιούσιος* = asemenea Tatălui. Mai mult, prin declaraţii şi retractări false, la un moment dat „eusebienii" au triumfat, reuşind să obţină de la împăratul Constantin cel Mare reintroducerea lui Arie în Biserica din Alexandria. Dar izbucnind tulburări în Alexandria la auzul acestei veşti, împăratul a decis ca ereziarhul Arie să fie reprimit în Biserica din Constantinopol. În ziua hotărâtă pentru acest ruşinos act, Arie, acum octogenar, a fost cuprins subit de o cumplită boală, murind fără să fi fost reprimit în Biserică.

Dar încetul cu încetul, arianismul s'a discreditat singur din cauza fracţiunilor în care s'a împărţit, deşi unii dintre urmaşii lui Constantin cel Mare l-au favorizat şi în Răsărit, şi în Apus. Dar cel ce a avut mai mult de suferit din pricina acestor dispute şi frământări a fost Atanasie, devenit episcop al Alexandriei, marele apărător al Ortodoxiei, care a fost scos din scaun şi exilat de cinci ori. Abia după anul 366 a putut rămâne nestingherit în scaun, până la sfârşitul vieţii (373). Însă figura cea mai întunecată din tot timpul disputelor arianiste de după sinodul de la Niceea (325) a fost episcopul Eusebiu de Nicomidia, despre care istoricii spun că a fost „una din personalităţile cele mai urâcioase pe care le-a cunoscut istoria".

b. Macedonianismul. Episcopii întruniţi în sinodul de la Niceea (325) nu s'au ocupat decât de raportul dintre Fiul şi Tatăl, mulţumindu-se să fixeze în simbol doar mărturisirea: „credem în Duhul Sfânt", în schimb însă, arienii au văzut în Duhul Sfânt prima creatură a Fiului. Cel mai de seamă reprezentant al ereziei „duşmanilor Sfântului Duh" a fost episcopul caterisit de la Constantinopol, semiarianul Macedonie, iar după moartea lui, episcopul Nicomidiei, Maratoniu. Fiindcă ei şi adepţii lor negau divinitatea Duhului Sfânt, au fost numiţi *pnevmatomahi*, adică luptători împotriva Duhului Sfânt.

Învăţătura pnevmatomahilor era o consecinţă logică a arianismului. Dacă arianismul învăţa că întreaga existenţă este creată de Dumnezeu prin Fiul, în mod logic urma că şi Duhul Sfânt este o creatură a Fiului. De aceea el e inferior şi subordonat nu numai Tatălui, ci şi Fiului. El este numai un slujitor al Tatălui şi al Fiului, dar nu Dumnezeu adevărat. Îndată ce învăţătura pnevmatomahilor a devenit cunoscută, numeroşi părinţi bisericeşti s'au ridicat împotriva ei, combătând-o cu vigoare. Cel dintâi dintre aceştia a

fost Sfântul Vasile cel Mare, care a combătut-o în scrierea *Despre Duhul Sfânt*. Pnevmatomahii au mai fot combătuți de Sfântul Grigorie de Nazianz, Sfântul Grigorie de Nyssa, Didim cel Orb, Ambrozie de Milan și alții. S'au ținut în diferite centre creștine importante câteva sinoade împotriva acestei erezii, fără ca adepții ei să renunțe la ea.

Împăratul Teodosie cel Mare a convocat un sinod la Constantinopol, în anul 381, la care au fost prezenți 150 de episcopi. În timpul dezbaterilor, la președinția sinodului s'au perindat mai mulți episcopi: Meletie al Antiohiei, Grigorie de Nazianz, Maxim Cinicul și noul patriarh al Constantinopolului, Nectarie, sub acesta făcându-se toate încercările de a-i aduce pe pnevmatomahi la dreapta credință, dar fără nici un rezultat. După ce aceștia au părăsit sinodul, acesta i-a anatematizat pe adepții mai multor erezii antitrinitare, sfârșind cu pnevmatomahii și a mărturisit într'un cuget: „Noi credem în Duhul Sfânt Ce domnește și veghează încontinuu, Care de la Tatăl purcede și Care împreună cu Fiul e venerat și cinstit și Care a grăit prin prooroci". După aceasta, sinodul a alcătuit ultimele cinci articole din Simbolul Credinței, din care cel dintâi cuprinde dreapta învățătură despre Duhul Sfânt, prin aceasta încheindu-se fixarea învățăturii de credință în Simbolul niceo-constantinopolitan, în douăsprezece articole. Articolul referitor la Duhul Sfânt (articolul 8) e formulat astfel: „Și întru Duhul Sfânt, Domnul de viață făcătorul, Care de la Tatăl purcede, Cela ce împreună cu Tatăl și cu Fiul este închinat și mărit, Care a grăit prin prooroci".

În formularea acestui articol, sinodul n'a folosit termenul *ὁμοούσιος* = deoființă spre a arăta egalitatea și consubstanțialitatea Duhului Sfânt cu Tatăl și cu Fiul, dar aceasta a făcut-o spre a nu crea animozități în sinod, întrucât datorită disputelor și controverselor arianiste de după Sinodul I ecumenic, unii dintre sinodali nu erau favorabili acestui termen. Dar cu toată lipsa acestuia, din cuprinsul articolului 8 al simbolului rezultă neîndoielnic deoființimea și egalitatea dintre Duhul Sfânt, Tatăl și Fiul.

3. Triteismul.

Plecând de la faptul că învățătura ortodoxă afirmă treimea Persoanelor, distincte și ireductibile una la cealaltă în Sfânta Treime, *triteismul* a ajuns la concluzia că există trei Dumnezei. El separă astfel Persoanele, făcându-le entități cu totul deosebite, în care Ființa divină se repetă. Această concepție este contrară celei ortodoxe, care susține că Dumnezeu unul în Ființă, e întreit în Persoane: Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt, unite inseparabil, egale și consubstanțiale între Ele. Cu alte cuvinte, triteismul face tocmai ce oprește simbolul atanasian, care spune că nu e îngăduită împărțirea Ființei divine.

Făuritorul acestei erezii a fost filozoful alexandrin Ioan Filopon (sec. VI), fapt pentru care triteismul se mai numește și *filoponism*. Filopon susținea că noțiunea de Ființă divină e identică cu ceea ce se înțelege prin noțiunea *gen*. Cele trei Persoane divine au o Ființă, o substanță divină abstractă, precum trei oameni diferiți posedă aceeași ființă sau aceeași substanță specifică genului uman. Așadar, cele trei Persoane dumnezeiești posedă o unitate specifică și morală, dar nu o unitate numerică a ființei, după cum trei oameni au o unitate specifică în calitate de oameni, dar nu formează o unitate ca număr, deoarece ei sunt și rămân tot trei și nu pot forma niciodată o unitate numerică (unu).

Cele trei Persoane dumnezeiești sunt deoființă după cum cei trei oameni sunt deoființă, și precum natura umană se repetă mereu în diferiți indivizi umani cu totul despărțiți între ei, la fel și natura sau Ființa divină se repetă în cele trei Persoane dumnezeiești, altfel separate și despărțite. Astfel, fiecare Persoană dumnezeiască posedă Ființa divină în mod separat. Aceasta înseamnă însă că nu există un singur Dumnezeu, ci trei, că nu este o unică Ființă divină, ci trei, deoarece Persoanele Sfintei Treimi nu pot exista decât separat, nu una în alta.

Sub o formă modificată, triteismul se întâlnește în evul mediu la filozoful nominalist Roscelin (cca 1120), ca și la filozoful realist Gilbert Porretanul († 1154).

Alții au căzut în erezia *tetrateistă*, afirmând că, pe lângă cele trei Persoane dumnezeiești, în Dumnezeu mai există și o Ființă divină, care își are existența proprie alături de cele trei Persoane. Pentru combaterea acestor erezii, Biserica n'a luat hotărâri speciale, deoarece ele erau combătute prin învățătura cuprinsă în Simbolul niceo-constantinopolitan. În Apus însă, unde ele s'au manifestat cu mai multă vigoare, Biserica romano-catolică le-a condamnat în sinodul IV Lateran (1215).

4. Unitarianismul (Unitarienii sau socinienii).

După apariția protestantismului, înlăuntrul diverselor ramuri ale acestuia au apărut persoane izolate care au negat dogma Sfintei Treimi. Unul dintre aceștia a fost Faust Socinus († 1604) din Polonia, care a sistematizat doctrina antitrinitară și a organizat o comunitate creștină pe temeiul acesteia. După numele lui, adepții săi s'au numit *socinieni*, iar după învățătură *unitarieni*, întrucât susțin că Dumnezeu este o singură Persoană: Tatăl.

Potrivit unitarienilor, învățătura despre Treime nu se cuprinde nicăieri în Scriptură și în același timp este contrară rațiunii. Ei invocă texte din Sfânta Scriptură despre care spun că se opun categoric întreitei ipostaze a lui Dumnezeu (In 17, 3; 1 Co 8, 6; 1 Tim 2, 5; Ef 4, 6; Ap 4, 5 ș.a.). Unica învățătură a Scripturii – spun ei – e că Tatăl singur e Dumnezeu în sens propriu, dar în mod abuziv cuvântul *Dumnezeu* e folosit și pentru cei ce participă în vreun fel la divinitate sau primesc de la ea vreo putere. Așa-zisul Fiu al lui Dumnezeu, Iisus Hristos, e un om simplu, născut însă în mod supranatural și trimis de Dumnezeu în lume pentru mântuirea neamului omenesc. Lui i s'a comunicat puterea dumnezeiască de a fi învățător al Legii celei noi și propovăduitor al vieții veșnice, iar pentru viața morală a oamenilor s'a arătat o pildă neîntrecută. De aceea, după moarte, Dumnezeu l-a înălțat la cer, așezându-l de-a dreapta Sa și îndumnezeindu-l, devenind astfel Împăratul noului Israel. Duhul Sfânt este numai o putere a lui Dumnezeu, care îi sfințește pe oameni.

Și în protestantismul liberal din vremurile mai noi se află numeroase tendințe spre antitrinitarism, mai ales în simbolurile de credință și în ritual, Iisus Hristos fiind conceput ca Fiu al lui Dumnezeu numai în sens etic și adopționist. În evul mediu, antitrinitarismul a fost îmbrățișat de catari și albigenzi (sec. XI-XIII), iar mai târziu, de arminieni.

Oricât de variate și de ispititoare sunt formele sub care se prezintă, toate ereziile antitrinitare falsifică adevărata învățătură a Bisericii despre Sfânta Treime, iar încercările pe care le fac pe cale rațională de a explica misterul treimic sunt contrare Revelației.

Filioque și combaterea lui

Biserica ecumenică din primele opt veacuri, pe temeiul Sfintei Scripturi și al Sfintei Tradiții, a învățat constant că în privința însușirilor specifice ale Persoanelor Sfintei Treimi, ca și a relațiilor dintre ele, Duhul Sfânt purcede de la Tatăl, deci Tatăl din veșnicie Îl naște pe Fiul și Îl purcede pe Duhul Sfânt. De altfel, încă la al doilea Sinod ecumenic (381), în care s'a condamnat erezia lui Macedonie, în articolul 8 al Simbolului Credinței s'a precizat clar că Duhul Sfânt purcede de la Tatăl. Desigur, această precizare s'a făcut ținând seama de cuvintele Mântuitorului: *„Iar când va veni Mângâietorul, pe Care Eu Îl voi trimite vouă de la Tatăl, Duhul adevărului, Care de la Tatăl purcede, Acela va mărturisi despre Mine"* (In 15, 26). Acest adevăr de credință este cuprins și în simbolurile unor însemnate Biserici locale, de asemenea îl mărturisesc toți Sfinții Părinți ai Bisericii.

Spre deosebire de Biserica Ortodoxă, Biserica Romano-Catolică, pe temeiul unor speculații ale Fericitului Augustin, a început să învețe, din veacurile V-VI, că Duhul Sfânt purcede și de la Fiul, pentru ca mai târziu să introducă adaosul „Filioque" și în Simbolul Credinței. Pentru prima oară această învățătură a apărut în Spania, prin hotărârea unui sinod de la Toledo, care afirma: *„Paracletus a Patre Filioque procedens"* (Mângâietorul purcezând de la Tatăl și de la Fiul). Dar abia în alt sinod de la Toledo, cel din anul 589, Filioque a fost introdus într'un simbol întocmit și aprobat de același si-nod, pentru ca pe urmă să pătrundă în Galia prin învățatul Alcuin, care, la porunca împăratului Carol cel Mare, a scris o lucrare specială în favoarea acestei doctrine.

Care a fost motivul pentru care sinodul de la Toledo din anul 589 a oficializat această inovație?

Spre a înțelege aceasta, e necesar să amintim că vizigoții, care se încreștinaseră cu un veac mai înainte, au primit creștinismul sub forma ariană. Spre a-i atrage pe vizigoți – care între timp se stabiliseră în Spania – de la arianism la ortodoxie, episcopii spanioli au socotit că, dacă vor hotărî că Duhul Sfânt purcede și de la Fiul, vor ridica astfel demnitatea Fiului la rangul de Persoană treimică, și astfel vizigoții arieni vor părăsi învățătura că Fiul este cea dintâi creatură a Tatălui, așa cum susținuse Arie. Dar chiar dacă prin aceasta sinodul a reușit să-i convingă pe vizigoți să părăsească arianismul, el însuși a căzut într'o nouă rătăcire, nu mai puțin periculoasă decât cea pe care o înlăturase.

Biserica din Răsărit n'a luat cunoștință de această rătăcire decât mult mai târziu. Prilejul s'a ivit când niște călugări galicani, care au făcut un pelerinaj la locurile sfinte, au cântat într'o biserică din Ierusalim Crezul cu adaosul „și de la Fiul". Datorită acestui fapt, în biserică s'au produs sminteli și dezordini, încât călugării au fost siliți să părăsească Ierusalimul. Reîntorși acasă, ei s'au plâns episcopilor de cele întâmplate, iar aceștia l-au încunoștiințat pe papa. Acesta, în înțelegere cu Carol cel Mare, a convocat un sinod la Aachen (Aquisgram), în 809. Luând în dezbatere cauza, sinodul a găsit că adaosul „Filioque" e bine făcut, iar hotărârea au supus-o spre aprobare scaunului papal de

la Roma. Papa Leon III a respins însă adaosul și a pus să se graveze pe două plăci de aramă textul Simbolului Credinței în grecește și latinește, fără adaosul „Filioque", plăci care au fost fixate pe un perete al bisericii Sfântul Petru din Roma, având dedesubt inscripția: *„Haec Leo posui amore et cautela ortodoxae fidei"* (Acestea le-am pus eu, Leon, din dragoste și purtare de grijă pentru credința ortodoxă). Aceasta a însemnat că papa Leon al III-lea a dezaprobat și condamnat acest adaos eretic la simbol.

Pentru prima oară, acest adaos a devenit subiect de dispută vie între Biserica răsăriteană și apuseană pe vremea patriarhului Fotie (sec. IX), care l-a criticat aspru, socotindu-l o inovație și o „încoronare a relelor", care distruge unitatea în divinitate. Cu toate acestea, papii de mai târziu au acceptat fără rezervă acest adaos la Simbol, inovația răspândindu-se astfel în toată Biserica apuseană. Fapt curios este însă acceptarea acestui adaos de către toți reformatorii, când știut este că Reforma a denunțat numeroase inovații ale Bisericii papale, fără însă să-l sesizeze și pe acesta.

Desigur, îndată ce acest adaos a fost introdus în Simbol de către Biserica apuseană, numeroși teologi s'au străduit, iar unii se străduiesc și astăzi, să dovedească adevărul acestei învățături greșite, susținând că deși „Filioque" lipsește în textul de la Ioan 15, 26, ca și din articolul 8 din Simbolul Credinței, totuși din acest text, ca și din altele, se subînțelege că Duhul Sfânt purcede și de la Fiul. Iată argumentele pe care ei le invocă:

1. Textul de la Ioan 15, 26: *„Iar când va veni Mângâietorul, pe Care Eu Îl voi trimite vouă de la Tatăl, Duhul adevărului, Care din Tatăl purcede, Acela va mărturisi despre Mine"* cuprinde adevărata învățătură despre purcederea Duhului Sfânt de la Tatăl și de la Fiul, deoarece prin cuvintele: *„pe Care-L voi trimite de la Tatăl"* se arată că Duhul Sfânt purcede și de la Fiul, întrucât, cu altă ocazie, Mântuitorul spune: *„Eu și Tatăl una suntem"* (In 10, 30). Deci, conclud ei, dacă Tatăl și Fiul sunt de o Ființă, Sfântul Duh trebuie să purceadă și de la Fiul.

Dar o astfel de interpretare a acestui text e complet greșită. Cuvintele Mântuitorului: *„pe Care-L voi trimite vouă de la Tatăl"* nu arată nicidecum că Duhul Sfânt purcede și de la Fiul, deoarece prin ele Mântuitorul vorbește despre trimiterea *în timp* a Duhului Sfânt în lume, în ziua Cincizecimii, ca despre un eveniment viitor, și nicidecum despre purcederea din veșnicie a Duhului Sfânt din Fiul. Una este însușirea personală a Duhului Sfânt de a purcede din veșnicie din Tatăl, și alta este trimiterea Lui în lume – care urma să se întâmple în viitor – de către Fiul.

Raționamentul că dacă Fiul e una cu Tatăl, deci de o Ființă cu Tatăl, urmează că El trebuie să purceadă și de la Fiul, este complet greșit, deoarece în acest fel se amestecă însușirile comune Persoanelor Sfintei Treimi (*„Eu și Tatăl una suntem"*) cu însușirile personale sau specifice fiecărei Persoane Treimice (Tatăl Îl naște pe Fiul din veșnicie și Îl purcede pe Duhul Sfânt din veșnicie). Dacă prin cuvintele Mântuitorului: *„pe Care-L voi trimite de la Tatăl"* s'ar înțelege purcederea Duhului Sfânt din veșnicie din Fiul, ce rost ar mai fi avut precizarea pe care o face Mântuitorul, anume că Duhul Sfânt purcede de la Tatăl?

2. Teologii apuseni, convinși de lipsa puterii probante ce rezultă din interpretarea siluită a textului de la Ioan 15, 26, au recurs la alt raționament. Dacă Fiul – spun ei – Îl

trimite pe Duhul Sfânt în lume, trebuie ca Duhul Sfânt să purceadă din veșnicie și de la Fiul, căci dacă n'ar fi astfel, Fiul n'ar avea dreptul de a-L trimite pe Duhul Sfânt în lume.

Dar șubrezenia acestui argument iese ușor la iveală. Dacă lucrurile ar sta astfel, atunci înseamnă că Fiul e născut din veci și din Duhul Sfânt, deoarece și El a fost trimis în lume de Duhul Sfânt, cum rezultă clar din cuvintele Mântuitorului: *„Duhul Domnului este peste Mine, pentru că M'a uns să binevestesc săracilor"* (Lc 4, 18). În acest caz, ce se întâmplă cu afirmația unanimă a Sfinților Părinți, că în divinitate există un principiu unic? Și cum se explică faptul că în Biserica celor șapte Sinoade ecumenice există convingerea unanimă că unica, singura cauză a Duhului Sfânt este Tatăl? Aceste întrebări rămân fără răspuns.

3. Spre a dovedi adevărul doctrinei „Filioque", teologii apuseni se mai opresc și asupra expresiilor: *„din al meu va lua"* și *„toate câte are Tatăl ale Mele sunt"*, din textul de la Ioan 16, 14-15. Ei afirmă că *„din al Meu va lua"* înseamnă că Duhul Sfânt va lua Ființă din Fiul, deci purcede de la Fiul, iar cuvintele *„toate câte le are Tatăl ale Mele sunt"* au sensul că precum Duhul Sfânt purcede de la Tatăl, la fel purcede și de la Fiul, deoarece Tatăl și Fiul au aceleași însușiri, inclusiv pe cea a purcederii Duhului Sfânt.

Aceste deducții sunt însă cu totul false. Cuvintele *„din al Meu va lua"* au sensul că Duhul Sfânt, după făgăduința Mântuitorului, va continua opera Sa, învățându-i pe Apostoli precum i-a învățat și El. Înțelesul cuvintelor: *„toate câte are Tatăl ale Mele sunt"* este strâns legat de o altă afirmație a Mântuitorului: *„Învățătura Mea nu este a Mea, ci a Celui ce M'a trimis pe Mine, a Tatălui"* (In 7, 16). Aceasta înseamnă că învățătura propovăduită de Mântuitorul este aceea pe care a primit-o de la Tatăl, iar precizarea: *„pentru aceea am zis că dintru al Meu va lua și va vesti vouă"*, Mântuitorul o face tocmai spre a dovedi Apostolilor că învățătura Sa este una și aceeași cu a Tatălui, pe care va continua să o vestească și Duhul Sfânt.

Dar teologii romano-catolici, atunci când susțin că *„toate câte are Tatăl ale Mele sunt"* înseamnă că Fiul posedă, asemenea Tatălui, și însușirea de a purcede Duhul Sfânt, iarăși fac un raționament greșit, deoarece nu fac distincție între însușirile comune ale Persoanelor Sfintei Treimi și însușirile personale ale fiecăreia dintre Persoanele Treimice.

4. În textul de la Romani 8, 9, Duhului Sfânt I se dă numirea de *„Duhul lui Hristos"*, iar în cel de la Galateni 4, 6, cea de *„Duhul Fiului Său"* (și la fel și în alte texte, ca Flp 1, 19; 1 Ptr 1, 11 ș.a.). Teologii apuseni susțin că aceste numiri care se dau Duhului Sfânt confirmă adevărul purcederii Duhului și de la Fiul. Căci dacă Duhul Sfânt este numit *„Duhul Tatălui"* (Mt 10, 20), deoarece purcede de la Tatăl, la fel numirea de *„Duhul Fiului"* (Ga 4, 6) arată că Duhul Sfânt purcede și de la Fiul. Dovada acestui fapt o arată lipsa numirii din Sfânta Scriptură de „Fiul Duhului", pentru că Fiul nu Se naște din Duhul.

Dar și aceste raționamente sunt greșite. Dacă în Noul Testament se găsesc numirile de *„Duhul Fiului"*, *„Duhul lui Hristos"* și *„Duhul lui Iisus"*, aceste numiri se dau Duhului nu pentru că El ar purcede de la Fiul, ci în baza consubstanțialității Sale cu Fiul, asemenea celei cu Tatăl. Cât privește lipsa din Sfânta Scriptură a expresiei de „Fiul Duhului", ea nu confirmă în nici un fel teza teologilor apuseni, deoarece o astfel de expresie ar fi contrară principiului unic din Sfânta Treime.

5. O altă dovadă despre purcederea Duhului Sfânt de la Fiul, teologii apuseni o găsesc în textul de la Ioan 20, 22: *„Şi acestea zicând, a suflat asupra lor şi a zis: Luaţi Duh Sfânt, cărora le veţi ierta păcatele, se vor ierta lor...”*. Din acest text, spun aceştia, rezultă, în chip vizibil, prin suflare, că Duhul Sfânt purcede şi de la Fiul.

Dar faptul că Mântuitorul împărtăşeşte Apostolilor Duhul Sfânt prin suflare n'are nici o legătură cu purcederea Duhului Sfânt de la Fiul. Aici, suflarea este actul văzut prin care Mântuitorul a împărtăşit Duhul Sfânt Apostolilor, în Taina Preoţiei, iar aceştia, la rândul lor, au împărtăşit Duhul Sfânt în Sfintele Taine prin alte acte văzute.

Dacă din punct de vedere scripturistic, „Filioque” este lipsit de orice sprijin, învăţătura Sfintei Tradiţii la fel îl arată, în general cu totul neîntemeiat şi vrednic de respins. Cu toate acestea, teologii apuseni, deşi fără succes, fac eforturi serioase de a scoate din Sfânta Tradiţie dovezi în favoarea tezei lor. În acest scop, ei invocă următoarele:

1. Simbolul zis *atanasian*, spun ei, în versiunea latină are pe „Filioque”, ceea ce înseamnă că acest adaos e testat într'un vechi simbol de credinţă. Dar acest simbol datează de la sfârşitul veacului V sau de la începutul veacului VI, fiind deci un simbol mult mai recent decât ale altor Biserici, şi ce e mai important, este faptul că *acest adaos nu se găseşte în versiunea greacă,* ci numai în cea latină. Explicaţia nu poate fi decât aceasta: că el a fost introdus în simbol mai târziu, în Apus, unde îşi făcuse loc această inovaţie.

2. Teologii apuseni se mai referă la faptul că Sinodul III ecumenic din Efes a condamnat simbolul de credinţă al lui Nestorie ca eretic, în acest simbol afirmându-se că Sfântul Duh purcede de la Tatăl şi nu şi de la Fiul. Dar dacă sinodul a condamnat ca eretic simbolul de credinţă al lui Nestorie, a condamnat numai ce era eretic în el, nu şi ce era ortodox.

3. În epistola Bisericii din Egipt către Nestorie, aprobată de acelaşi sinod, se află expresia: „Sfântul Duh se revarsă din Fiul ca şi din Tatăl”, ceea ce, spun apusenii, înseamnă că Duhul Sfânt purcede şi de la Fiul.

Dar expresia „se revarsă” nu înseamnă nicidecum „purcede”, fiindcă aici este vorba de revărsarea Duhului Sfânt în lume, datorită trimiterii Lui de către Fiul şi Tatăl.

4. Anatematisma a IX-a a lui Chiril de Alexandria împotriva lui Nestorie, aprobată de acelaşi sinod, cuprinde expresia: „Duhul Sfânt este propriu Fiului”, care, după părerea teologilor apuseni, ar arăta că Duhul Sfânt purcede şi de la Fiul. Aici însă Sfântul Chiril arată că Duhul Sfânt e de o Fiinţă cu Fiul, nu ceva străin Lui, cu ajutorul Căruia făcea minuni, cum susţinea Nestorie. De altfel, în epistola către Ioan din Antiohia, Sfântul Chiril afirmă că Duhul Sfânt este asemenea Fiului numai în ce priveşte Fiinţa, iar în scrierea contra lui Iulian spune clar că „Duhul Sfânt provine din Tatăl Cel viu după fire şi prin Fiul Se dăruieşte făpturii”.

5. Dacă sinoadele de la Toledo (589) şi Aachen (809) au introdus şi aprobat în Crez adaosul „Filioque”, ele nu pot constitui – cum vor teologii apuseni – o dovadă din Tradiţie cu privire la justeţea acestui adaos, deoarece n'au fost recunoscute de nici un Sinod ecumenic şi tocmai ele poartă vina de recunoaştere formală a ereziei că Duhul Sfânt purcede şi de la Fiul.

6. Numeroşi Sfinţi Părinţi folosesc în scrierile lor expresii ca: „Duhul Sfânt petrece în Fiul”, „Duhul Sfânt odihneşte în Fiul”, „Duhul Sfânt Se primeşte de Fiul”, „Duhul

Sfânt este icoana Fiului", „Duhul Sfânt își are izvorul în Fiul" și altele asemănătoare. După teologii apuseni, toate aceste expresii arată în chip indirect purcederea Duhului Sfânt și de la Fiul. Dar o cercetare mai atentă a acestor expresii arată că ele exprimă numai unitatea ființială a Fiului cu a Duhului Sfânt, deci consubstanțialitatea Fiului cu a Duhului Sfânt, și nicidecum purcederea Duhului Sfânt de la Fiul.

7. Bazându-se pe faptul că unii Sfinți Părinți, precum: Chiril al Alexandriei, Grigorie de Nyssa, Maxim Mărturisitorul și Ioan Damaschin folosesc expresia: „Duhul Sfânt purcede de la Tatăl prin Fiul" (*διὰ τοῦ φίοῦ*), teologii apuseni consideră că expresia „prin Fiul" este identică cu „din Fiul" (*ἐξ φίοῦ*), așadar, Sfinții Părinți care o folosesc pot fi invocați în sprijinul tezei lor. Dar prepoziția *διὰ* are înțelesul „prin mijlocirea" numai atunci când e vorba de trimiterea temporală a Duhului Sfânt în lume; în celelalte cazuri, *διὰ* are înțelesul „deodată cu" sau „împreună cu", în sensul că Duhul Sfânt purcede din veci din Tatăl, „deodată sau împreună cu Fiul Cel născut din Tatăl".

Însă oricum s'ar înțelege textele respective, un fapt rămâne incontestabil: prepoziția *διὰ* = prin, raportată la Treimea transcendentă, nu poate fi înțeleasă în sens propriu, așa cum, de altfel, explică înșiși Sfinții Părinți care o folosesc, numindu-L totdeauna pe Tatăl *singura cauză a Fiului și a Duhului Sfânt. Deci, fie că ea înseamnă arătarea Duhului în lume prin Fiul, fie că raportată la Treime, arată mijlocirea Fiului, care în cugetarea noastră e socotit anterior Duhului, potrivit ordinii: Tatăl, Fiul, Duhul Sfânt.*

Precum s'a putut vedea din cele anterioare, nici Sfânta Scriptură, nici Sfânta Tradiție nu oferă vreun temei adaosului „Filioque" din Crez, el fiind cu totul nejustificat din punct de vedere dogmatic și scripturistic. Biserica Ortodoxă îl respinge nu numai din aceste motive, ci și pentru faptul că a fost introdus în Simbol nu doar fără aprobarea vreunui Sinod ecumenic, ci chiar împotriva unei hotărâri a Sinodului III ecumenic. Prin amintita hotărâre, sinodul oprește orice adaos la Simbolul niceo-constantinopolitan, iar președintele acestui sinod, Sfântul Chiril al Alexandriei, i-a scris episcopului Ioan de Antiohia că nimănui nu i se permite „să schimbe vreun cuvânt din cele care se găsesc acolo, sau să calce vreo silabă". La fel s'au pronunțat și Sinoadele ecumenice ulterioare și chiar unii papi au consimțit la aceasta.

Prin introducerea ulterioară a acestei inovații dogmatice în Crez, Biserica Romano-Catolică a deschis, pe de o parte, calea unei vehemente și continue polemici între Biserica de Răsărit și cea de Apus, iar pe de altă parte – ceea ce a fost mai dureros – a adus o importantă contribuție la dezbinarea și ruperea unității Bisericii.

Dumnezeu Creatorul

Crearea lumii în general

Când s'a vorbit despre însușirile speciale sau personale ale Persoanelor Sfintei Treimi, s'a arătat că aceste însușiri sunt privite din punct de vedere intern și extern, după cum se referă la Înseși Persoanele treimice sau la lucrarea sau acțiunea Lor în exterior. S'a arătat atunci că însușirea externă a Tatălui este cea de Creator, deoarece Lui I se atribuie în mod special crearea lumii. Este însă adevărat că și celelalte două Persoane ale Sfintei Treimi au participat la creație. Astfel, despre Fiul, Sfântul Evanghelist Ioan spune: *„Toate prin El (Fiul, Cuvântul) s'au făcut și fără de El nimic nu s'a făcut din ce s'a făcut"* (In 1, 3); iar despre Duhul Sfânt, Moise scrie în cartea Facerii: *„Și pământul era neîntocmit și gol și Duhul lui Dumnezeu Se purta pe deasupra apelor"* (Fc 1, 2). La fel, Sfântul Apostol Pavel spune despre Fiul: *„Că întru El au fost făcute toate, cele din ceruri și cele de pe pământ, cele văzute și cele nevăzute, fie tronuri, fie domnii, fie căpetenii și stăpâniri, toate prin El și pentru El s'au făcut"* (Col 1, 16). Această participare a celor trei Persoane Treimice la creație o arată și expresia: *„Să facem om după chipul și asemănarea noastră"* (Fc 1, 26).

Dar cu toate că Persoanele Treimice au luat parte la creație, însușirea specială de Creator revine Tatălui, ceea ce s'a precizat și în articolul 1 din Simbolul Credinței: „Cred într'unul Dumnezeu, Tatăl atotțiitorul, făcătorul cerului și al pământului, al tuturor celor văzute și nevăzute". Așadar, doctrina creștină Îl consideră pe Dumnezeu-Tatăl Creatorul lumii, care, după expresia unora dintre Sfinții Părinți, a adus totul la existență „prin Fiul în Duhul Sfânt". Poate tocmai fiindcă în creație se ia în considerare și activitatea Fiului și a Duhului Sfânt, ori de câte ori se vorbește despre crearea lumii, se spune simplu: Dumnezeu a creat lumea, fără să se specifice Persoana căreia i se atribuie creația.

După învățătura creștină, Dumnezeu a creat lumea din nimic, căci însuși termenul *a crea* (în ebraică *bara*), prin care se arată activitatea lui Dumnezeu în raport cu lumea, înseamnă a aduce ceva de la neființă la existență. Această învățătură despre creație, întemeiată pe Revelație, este specifică religiei creștine și celei mozaice, deoarece își are temeiul atât în Noul Testament, cât și în Vechiul Testament. De la iudei și creștini au luat-o mahomedanii, ea lipsind în celelalte religii sau sisteme filozofice.

Spre deosebire de iudaism și creștinism, celelalte religii și sisteme filozofice susțin alte concepții cu privire la originea lumii. Întrucât s'a tratat acest subiect în lecțiile anterioare, vom reaminti doar câteva idei:

1. **Panteismul** susține că Dumnezeu și lumea formează o singură realitate, substanța lumii fiind Dumnezeu, sau că lumea e o emanație din Dumnezeu (panteismul emanaționist). Această concepție o găsim în brahmanism, hinduism, la filozofii neoplatonici, la G. Bruno, Spinoza și în parte la Fichte, Hegel, Schelling și alții.

2. **Dualismul** susține existența a două principii care stau la baza existenței: unul de natură spirituală și altul de natură materială, ambele existente din veșnicie. După această concepție, Dumnezeu a făcut lumea dintr'o materie preexistentă, căreia i-a dat numai forma. Dualismul îl întâlnim în religia medo-persană, la Platon, precum și în gnosticism și maniheism.

3. **Materialismul** afirmă că lumea este prin natura ei materială, că materia este necreată și veșnică, iar tot ce se petrece în lume se desfășoară potrivit unor legi inerente materiei, care sunt eterne și neschimbabile.

În legătură cu crearea lumii, învățătura creștină susține următoarele:

1. Lumea a fost creată de Dumnezeu din nimic, prin puterea cuvântului Său: *„El a zis și s'a făcut, El a poruncit și s'a zidit"* (Ps 148, 5). Ea are un început și va avea un sfârșit, deci ea nu e veșnică. Lumea este creată în timp sau mai exact deodată cu timpul, căci timpul începe deodată cu începutul creației, iar Dumnezeu există din veșnicie, deci dinaintea timpului. Aceste adevăruri le exprimă psalmistul când spune: *„Dintru început, Tu, Doamne, ai întemeiat pământul și lucrurile mâinilor Tale sunt cerurile. Acelea vor pieri, iar tu vei rămâne și toate ca o haină se vor învechi și ca pe un veșmânt le vei împuțina"* (Ps 101, 26-28). Cuvintele cu care începe Scriptura Vechiului Testament de asemenea confirmă adevărul că lumea este creată în timp: *„La început a făcut Dumnezeu cerul și pământul"* (Fc 1, 1). „La început" se referă la începutul timpului, mai înainte de a exista ceva din ceea ce formează lumea, deci înainte de existența nateriei. Iar în ceea ce privește existența din veșnicie a lui Dumnezeu, psalmistul exclamă: *„Mai înainte de a se fi făcut munții și a se fi zidit pământul și lumea, din veac și până în veac ești Tu"* (Ps 89, 2). Mântuitorul Însuși Se roagă Tatălui Său: *„Și acum Mă preamărește, Părinte, cu mărirea pe care am avut-o la Tine, mai înainte de a fi lumea"* (In 17, 5).

Dar dacă lumea are un început și numai Dumnezeu e veșnic, în Dumnezeu mai există din veșnicie și planul de creare a lumii. Acest plan există din veșnicie în Dumnezeu, pentru că nu putem concepe că în mintea lui Dumnezeu ar putea apărea o idee pe care El să nu o fi avut din veșnicie. Iar dacă totuși în Sfânta Scriptură se află expresii din care s'ar putea deduce că lui Dumnezeu, la un moment dat, I'ar fi apărut o idee în timp, de ex.: *„Și a zis Domnul: Veniți dar să ne pogorâm și să le amestecăm limbile..."* (Fc 11, 7), acestea trebuie înțelese ca simple exprimări antropomorfice.

2. Dacă Dumnezeu a creat lumea potrivit planului Său din veșnicie, desigur că în acest plan se cuprinde și scopul pentru care a fost creată. Acest scop poate fi din două puncte de vedere și anume: a) al Creatorului; b) al creaturii. Din punctul de vedere al Creatorului, lumea a fost creată pentru ca Dumnezeu să-și manifeste perfecțiunile Sale și îndeosebi atotputernicia, bunătatea și iubirea Sa, căci întreaga creațiune este o manifestare a desăvârșirii, atotputerniciei și bunătății lui Dumnezeu. Din punctul de vedere al creaturii, Dumnezeu a voit să-i împărtășească acesteia bunătățile Sale, hărăzind creaturilor raționale și în mod special omului binele și fericirea.

Toate creaturile cunoscând perfecțiunea, atotputernicia și bunătatea lui Dumnezeu, Îi dau Acestuia slavă, de aceea psalmistul îndeamnă: *„Lăudați pe Domnul toți îngerii Lui, lăudați-L pe el toate puterile Lui... ceruri ale cerurilor, și apele mai presus de ceruri lăudați numele Domnului..."* (Ps 148, 24). La fel, creatura recunoaște bunătatea lui Dumnezeu față de ea și rămâne încrezătoare în făgăduințele Sale: *„Multe sunt îndurările Tale, Doamne, dăruiește-mi viață după făgăduințele Tale"* (Ps 118, 156). Această bunătate și iubire a lui Dumnezeu față de lume o arată Însuși Mântuitorul: *„Așa de mult a iubit Dumnezeu lumea, încât pe Fiul Său Cel Unul-Născut L-a dat (morții), pentru ca cei ce vor crede în El să nu piară, ci să aibă viață veșnică"* (In 3, 16). Desigur, cele două scopuri: preamărirea lui Dumnezeu și fericirea creaturii în realitate formează un singur scop, ele fiind complementare, deoarece împlinirea unuia implică în sine înfăptuirea celuilalt. Preamărirea lui Dumnezeu aduce cu sine fericirea, iar dobândirea fericirii îl face pe om să aducă slavă și mulțumire lui Dumnezeu, adică să-L preamărească. Acest fapt rezultă și din cuvintele Mântuitorului adresate Apostolilor: *„Așa să lumineze lumina voastră înaintea oamenilor, ca văzând ei faptele voastre cele bune, să-L preamărească pe Tatăl vostru Care este în ceruri"* (Mt, 5, 16).

3. În calitate de ființă atotputernică, atotperfectă și atotbună, Dumnezeu a creat lumea în ansamblul ei ca o creatură bună. Cuvintele Scripturii: *„Și a văzut Dumnezeu că toate câte a făcut erau foarte bune"* (Fc 1, 31), arată că lumea în totalitatea ei, cea spirituală și cea materială, erau întru totul potrivite scopului pentru care Dumnezeu le-a creat.

Învățătura creștină susține că nici răul fizic, nici răul moral nu sunt opera lui Dumnezeu și răul nici nu există din veșnicie ca un principiu de sine stătător. Răul provine din reaua întrebuințare a libertății de către om, el singur fiind responsabil de alegerea sa.

Răul fizic este urmarea păcatului strămoșesc, precum ne asigură Sf. Apostol Pavel: *„Căci făptura (creatura) s'a supus stricăciunii nu de voie, ci pentru cel ce a supus-o"* (Rm 8, 20).

După învățătura creștină, creația cuprinde două părți bine distincte: lumea nevăzută sau spirituală și lumea văzută sau materială. În cele ce urmează ne vom ocupa cu fiecare dintre ele.

Crearea lumii nevăzute

Prin lumea nevăzută sau spirituală se înțelege lumea îngerilor. Cuvântul *înger* înseamnă sol, crainic, vestitor, trimis. Dar acest cuvânt nu ne spune nimic cu privire la ființa îngerilor, căci se referă numai la funcțiunea pe care ei o îndeplinesc în iconomia mântuirii, anume de a face cunoscută oamenilor voia lui Dumnezeu, de a le trimite mesaje acestora. În acest înțeles, sunt numiți îngeri și proorocii, Apostolii, conducătorii Bisericilor și chiar Mântuitorul Hristos, îndeosebi în Apocalipsă. Însă în înțeles propriu, îngerii sunt ființe spirituale, personale, mărginite, dar superioare oamenilor, create de Dumnezeu spre a-I fi „duhuri slujitoare", adică trimiși ai lui Dumnezeu către oameni, pentru a le vesti acestora voia Sa.

Despre existența îngerilor avem nenumărate dovezi atât în Vechiul, cât și în Noul Testament, de asemenea și în Sfânta Tradiție. În numeroase locuri din Sfânta Scriptură, ca și din scrierile Sfinților Părinți, se vorbește atât despre îngeri în general, cât și despre unele cete îngerești, ori despre anumiți îngeri pe care Dumnezeu i-a trimis ca mesageri ai Săi către oameni. De la heruvimii cu sabie de foc, puși să păzească intrarea Edenului după izgonirea lui Adam și a Evei, și până la mulțimea îngerilor despre care se vorbește în Apocalipsă, paginile Sfintei Scripturi conțin dovezi de netăgăduit despre existența acestora și despre mesajele trimise de Dumnezeu oamenilor prin ei.

Cu toate acestea, existența îngerilor a fost tăgăduită încă din vechime de către saduchei (cf. FA 23, 8), iar în timpurile mai noi de către raționaliști, materialiști și alții. Afirmația unora dintre aceștia, anume că iudeii au împrumutat credința în îngeri de la perși, în timpul robiei babilonice, nu poate fi susținută, deoarece în cărțile lui Moise, ca și în alte cărți scrise înainte de robia babilonică, se vorbește despre îngeri ca despre ființe reale, ceea ce dovedește că credința iudeilor în ei este anterioară căderii în această robie.

Originea îngerilor

Împotriva concepțiilor unor gnostici care susțineau că îngerii sunt emanații din Dumnezeu, sau a altora că sunt creați de Dumnezeu din materie, Biserica a învățat totdeauna că îngerii, asemenea întregii creaturi, au fost creați de Dumnezeu din nimic. Numeroși sfinți, plecând de la cuvintele cu care începe cartea Facerii: *„La început a făcut Dumnezeu cerul și pământul"* (Fc 1, 1), spun că prin cer – în opoziție cu pământul – trebuie să înțelegem universul în totalitatea lui, deci întreaga creatură în afară de pământ. Alții afirmă însă că prin „cer" se înțelege lumea îngerilor, adică locuitorii cerului, „cereștile și netrupeștile puteri", care, spre deosebire de oamenii ce locuiesc pe pământ, sălășluiesc în cerul material, pe care Dumnezeu l-a făcut în ziua a doua a creației. Dacă Moise nu vorbește în cărțile sale despre originea îngerilor, o face din teama ca evreii să nu divinizeze aceste creaturi, dându-le cinstea ce se cuvine numai lui Dumnezeu.

Deși nicăieri în Sfânta Scriptură nu se arată când au fost creați îngerii, Sfinții Părinți au convingerea că ei au fost creați de Dumnezeu înaintea lumii văzute. Unii dintre ei, ca Sfântul Vasile cel Mare și Sfântul Dionisie Areopagitul vorbesc de crearea îngerilor mai presus de timp, într'o stare anterioară creației lumii. Dar faptul că în cartea Iov se spune: *„Când s'au făcut stelele, lăudatu-M'au cu glas mare toți îngerii Mei"* (Iov 38, 7) arată clar că în ziua a patra a creației, când s'au făcut cei doi luminători mari și stelele (Fc 1, 16), îngerii deja erau creați, căci au adus laudă lui Dumnezeu. Dacă în ziua a patra erau creați, este de presupus că au fost creați înainte de a se fi început crearea lumii materiale, deoarece nu se poate concepe că Dumnezeu, după primele trei zile ale creării lumii materiale, ar fi întrerupt-o pe aceasta, spre a-i crea pe îngeri, iar apoi ar fi continuat crearea lumii materiale. De aceea, Sfinții Părinți care vorbesc despre crearea „cereștilor și netrupeștilor puteri" afirmă că lumea spirituală a fost creată înaintea lumii materiale. Sfântul Ioan Damaschin afirmă categoric aceasta, când spune: „Se și cădea să fie făcută mai întâi firea rațională, după aceea cea simțuală și la urmă cea mixtă, adică omul".

Natura și funcțiunea îngerilor

Îngerii sunt ființe de natură spirituală. Acest fapt îl arată Sfânta Scriptură atât în mod direct, cât și indirect, atribuindu-le însușiri pe care numai ființele spirituale le pot avea. Astfel, psalmistul spune: *„Cel ce faci pe îngerii Tăi duhuri și pe slugile Tale pară de foc"* (Ps 103, 4), iar Sfântul Apostol Pavel, vorbind despre îngeri, zice: *„Au nu toți sunt duhuri slujitoare, trimise spre slujire, pentru cei ce au să moștenească mântuirea?"* (Evr 1, 14). În privința însușirilor, ei au rațiune, simțire și voință, despre ei spunându-se că văd fața lui Dumnezeu: *„Căci zic vouă, că îngerii din ceruri văd pururea fața Tatălui Meu"* (Mt 18, 10); împlinesc voia Tatălui ceresc: *„Binecuvântați pe Domnul toți îngerii Lui ... cei puternici în vârtute, care împliniți poruncile Lui și ascultați glasul cuvintelor Lui"* (Ps 102, 20); dau preamărire lui Dumnezeu: *„Și (serafimii) strigau unul către altul, zicând: „Sfânt, Sfânt, Sfânt este Domnul Savaot", plin este cerul și pământul de mărirea Lui"* (Is 6, 3); se bucură pentru întoarcerea păcătoșilor: *„Zic vouă, așa se face bucurie îngerilor lui Dumnezeu pentru un păcătos care se pocăiește"* (Lc 15, 10); primesc descoperiri cu privire la iconomia tainei celei din veac ascunse în Dumnezeu: *„Ca înțelepciunea lui Dumnezeu cea de multe feluri să se facă acum cunoscută, prin Biserică, domniilor și puterilor din cer"* (Ef 3, 10); grăiesc către oameni și îi învață: *„Iar de i'a grăit lui duh sau înger, să nu ne împotrivim lui Dumnezeu"* (FA 23, 9).

În comparație cu oamenii, îngerii sunt ființe superioare acestora atât în putere, cât și în cunoștință și vârtute, psalmistul numindu-i: *„puternici în vârtute"* (Ps 102, 20; comp. Ap 5, 2). Din cuvintele psalmistului, reproduse de Sfântul Apostol Pavel în Epistola către Evrei: *„Ce este omul ca să-ți amintești de el, sau fiul omului ca să-l cercetezi pe el? Micșoratu-l-ai pe dânsul cu puțin față de îngeri..."* (Ps 8, 5, comp. Evr 2, 6-7), rezultă că, deși omul e o ființă superioară celorlalte creaturi, totuși este inferior îngerilor. Fiind ființe spirituale, ei sunt nemuritori, n'au trebuință de hrană, n'au gen, de asemenea nu sunt supuși ispitelor și slăbiciunilor omenești. Răspunzând întrebării saducheilor în legătură

cu starea oamenilor după înviere, Mântuitorul le spune: *„La înviere* (oamenii) *nu se vor însura, nici nu se vor mărita, ci vor fi ca îngerii lui Dumnezeu în ceruri"* (Mt 22, 30).

Subliniind spiritualitatea îngerilor, Biserica îi numește în rugăciuni „cereștile și netrupeștile puteri", iar în imnele sale: „îngerii cei fără de trup". Dar cu toate că ei sunt lipsiți de trup, adeseori în Sfânta Scriptură se vorbește despre arătări îngerești vizibile sub forma unor bărbați tineri. Această înfățișare se explică prin faptul că ei fiind trimișii lui Dumnezeu către oameni, prezentarea lor în trup ușura mult posibilitatea de comunicare cu oamenii. Iar dacă unii dintre Sfinții Părinți atribuie îngerilor toate organele trupului omenesc: mâini, picioare, cap, ochi, urechi, gură, buze, limbă, aici este vorba de un antropomorfism obișnuit, spre a arăta apropierea lor de oameni, precum și funcția pe care o îndeplinesc în lucrarea mântuirii. Aripile de care ei sunt aproape nelipsiți simbolizează rapiditatea deplasării prin zbor, ca soli sau trimiși ai lui Dumnezeu.

Cu toate că sunt spirite superioare omului, ei sunt totuși ființe mărginite, deoarece sunt creaturi. Ca soli sau mesageri către oameni, ei pot străbate spațiul cu viteza gândului, dar nu au însușirea atotprezenței, pe care numai Dumnezeu o are. În privința cunoștinței, ei de asemenea sunt superiori oamenilor, cunoscând nu numai cele prezente și trecute, ci și cele viitoare, fără să posede însă atotștiința. Mântuitorul Hristos arată acestea când zice: *„Iar de ziua și ceasul acela nimeni nu știe, nici îngerii din ceruri..."* (Mt 24, 36, comp. Mc 13, 32). De asemenea, ei pot face lucruri care nu stau în puterea omului, dar minuni nu pot face decât din încredințarea lui Dumnezeu.

Scopul creării îngerilor a fost preamărirea lui Dumnezeu și împlinirea voii Sale, dar în același timp și propria lor fericire, având să slujească și ca mijlocitori între Dumnezeu și oameni. Acest scop l-au împlinit la început toți îngerii, până când o parte din ei a căzut, după care numai îngerii cei buni au rămas să-l împlinească. Așadar, slujirea îngerilor buni este de a-L mări pe Dumnezeu, de a-L iubi, de a-L sluji, de a-I împlini voia în calitate de mesageri ai Lui.

În raport cu oamenii, slujirea lor este de a le face cunoscută voia lui Dumnezeu, de a le aduce mesaje din partea Lui, de a-i povățui spre bine, de a le fi oamenilor păzitori spre a-i feri de rău, precum și de a fi mijlocitori către Dumnezeu pentru oameni, ducând rugăciunile acestora către tronul ceresc. În acest sens, Biserica ne învață să ne rugăm Domnului: „Îngrădește-ne cu sfinții Tăi îngeri, ca prin mijlocirea lor fiind păziți și povățuiți, să ajungem la unirea credinței și la cunoștința slavei Tale celei neapropiate". De asemenea, ea ne mai învață că fiecare își are îngerul său păzitor; aceasta rezultă din cuvintele Mântuitorului: *„Vedeți dar, să nu disprețuiți pe vreunul dintre aceștia mai mici, căci zic vouă că îngerii lor, în ceruri, pururea văd fața Tatălui Meu din ceruri"* (Mt 18, 10). La fel, fiecare Biserică, fiecare așezare omenească, fiecare ținut, fiecare țară are îngerul său păzitor.

Numărul și ierarhia îngerilor

Referindu-se la numărul îngerilor, Sfânta Scriptură folosește diferite numiri spre a arăta mulțimea lor, dar nicăieri numărul lor nu este precizat; astfel de numiri sunt: legiuni sau legheoane (Mt 26, 53), tabără (Ap 20, 9); zeci de mii, mii de mii (Dn 7, 10; comp. Ap 5, 11), mulțime de oaste (Lc 2, 13); oștirea lui Dumnezeu (Fc 32, 1); toate

aceste numiri arătând că numărul lor este foarte mare. Sfântul Ioan Gură de Aur vorbește de „popoare infinite de puteri netrupești, ale căror mii nu le poate număra nimeni", iar Clement Alexandrinul spune că îngerii sunt în număr infinit. Desigur, nu putem deduce numărul îngerilor nici din faptul că fiecare om are îngerul lui păzitor, deoarece în paza unui înger pot fi mai mulți oameni deodată. Dar este de presupus că numărul lor a rămas același după căderea cetei celor răzvrătiți, căci n'avem dovezi că Dumnezeu a creat alți îngeri în locul acelora. De asemenea, ei fiind spirite, nu se înmulțesc, nici nu mor, numărul lor rămânând același.

Deși sunt ființe spirituale, nu toți îngerii sunt egali între ei. Datorită perfecțiunii lor, în funcție de însușirile cu care au fost înzestrați de Dumnezeu când au fost creați, ei sunt de mai multe categorii. După Sfânta Scriptură și după cele cuprinse în scrierea **Despre ierarhia cerească** a Sfântului Dionisie Areopagitul, îngerii se împart în nouă cete, grupați în trei triade sau clase, în ordinea lor ierarhică.

Aceste cete sunt următoarele:

1. Scaunele, Heruvimii, Serafimii;
2. Domniile, Stăpâniile, Puterile;
3. Începătoriile, Arhanghelii, Îngerii.

În această ordine, cetele îngerești stau în jurul tronului ceresc, cei din prima triadă fiind pe cel mai înalt plan, care iau cunoștință în mod direct de voia și mesajele divine, comunicându-le celorlalți din celelalte clase.

Starea morală a îngerilor

Ca ființe spirituale create, îngerii au aceleași însușiri spirituale ca omul, și anume: rațiune, simțire și voință liberă, pe care au exercitat-o și întărit-o în bine; de aceea ei sunt ființe superioare omului (Ps 8, 5-6; comp. Evr 2, 6-7; 2, 9). Fiind însă creaturi, sunt totuși ființe mărginite în toate privințele.

Ca ființe spirituale înzestrate cu libertate, îngerii aveau posibilitatea să progreseze în perfecțiune și virtute, dar în același timp aveau și libertatea de a păcătui. Cu alte cuvinte, ei se puteau folosi de libertatea lor pentru a progresa în virtute, încât să ajungă la starea de a nu mai putea păcătui – așa cum au ajuns cei ce n'au căzut – după cum puteau abuza de libertatea lor, decăzând din starea în care se găseau, așa cum au făcut o parte dintre ei.

Păcatul îngerilor, cel dintâi păcat din lume, a fost pur spiritual și a constat în răzvrătirea împotriva lui Dumnezeu din cauza mândriei. Ei au păcătuit dintr'o răutate conștientă a voinței, printr'o hotărâre liberă, deplină, irevocabilă și definitivă. Chiar din acest motiv, urmările lui au fost cu mult mai grave decât cele ale păcatului strămoșesc: condamnarea lor veșnică, întunecarea și orbirea minții, împietrirea inimii și învârtoșarea voinței spre rău, moartea spirituală definitivă. Gravitatea păcatului lor rezultă din două motive, și anume:

1. Fiind ființe spirituale superioare omului, îngerilor le era mai ușor să nu păcătuiască decât acestuia, deoarece gândirea lor este intuitivă, nu discursivă, ceea ce aduce

cu sine ca în orice act de cugetare să sesizeze și să cunoască îndată ultimul scop, printr'un act de iubire sau de ură; pentru ei deci, binele și răul se prezintă cu mai multă evidență decât pentru om, legătura dintre bine și Binele suprem fiind mult mai evidentă.

2. În calitate de ființe pur spirituale, păcatul lor este numai al răutății, nu și al slăbiciunii, deoarece ei neavând trup, n'au nici pofte trupești.

ÎNGERII CEI RĂI SAU DIAVOLII

Folosindu-se rău de libertatea lor și răzvrătindu-se împotriva lui Dumnezeu, din mândrie, o parte dintre îngeri au fost izgoniți din cer, ajungând astfel îngeri răi sau diavoli. Numele de îngeri răi li s'a dat deoarece ei nu voiesc și nu fac niciodată binele, ci numai răul. Aceştia poartă diferite numiri: demoni (Mt 8, 31); diavoli (Mt 4, 1); draci (Mt 11, 18); duhuri necurate (Mt 10, 1); duhuri rele (Ap 16, 14), iar căpetenia lor se numește Satan (Mt 12, 26); Belzebul (Mt 10, 25), Lucifer, Veliar. Diavolului i se mai spune ispititorul (Mt 4, 3), începătorul răutății, stăpânul acestei lumi (In 12, 31), iar numele de *Satan* înseamnă contrar.

Îngerii răi sau diavolii sunt ființe personale și reale, ca și îngerii buni. Diavolul nu e deci, cum au afirmat unii, o iluzie a timpurilor vechi și întunecate, sau o reprezentare ori personificare sensibilă a răului ce izvorăște din om, ci are o existență reală și incontestabilă. Scriptura Noului Testament vorbește foarte des de acțiunea răufăcătoare a diavolului asupra oamenilor, de aceea, Mântuitorul a dus o luptă înverșunată împotriva lui, izgonind duhurile necurate din nenumărați demonizați, făcându-i pe aceștia sănătoși.

Nu se știe când au căzut îngerii răi din starea originară, dar este de presupus că nu îndată după crearea lor. Se poate spune însă cu certitudine, pe temeiul cuvintelor Mântuitorului: *„Voi sunteți fii ai diavolului... Acela de la început a fost ucigător de oameni și în adevăr n'a stătut"* (In 8, 44), că ei au căzut mai înainte de crearea omului, deoarece diavolul i-a ispitit pe protopărinții noștri la păcat.

Numărul diavolilor este foarte mare, deoarece Sfînta Scriptură vorbește de o împărăție a diavolului (Mt 12, 26; Lc 11, 18) și de legiuni de diavoli (Mc 5, 9; Lc 8, 30). La fel ca și la îngerii buni, între ei există deosebiri de trepte. Nu putem ști dacă aceste deosebiri se datoresc gradului de participare la răzvrătirea împotriva lui Dumnezeu, sau treptei din care ei au făcut parte înainte de cădere, dar Sfânta Scriptură vorbește despre Începătorii, Domnii și Stăpânii ale întunericului acestui veac (Ef 6, 12).

Fiind urzitorul răului în lume, diavolul se străduiește necontenit să-i îndemne pe oameni la păcat, de aceea mereu îi supune la tot felul de ispite. Dorința lui de a-i pierde pe oameni și de a-i câștiga pentru împărăția sa o arată Sfântul Apostol Petru: *„Diavolul umblă ca un leu răcnind, căutând pe cine să înghită"* (1 Ptr 5, 8). Totuși, cu toate că el poate ispiti pe orice om, fiind tot creatură, puterea lui e mărginită, de aceea el nu poate sili sau constrânge pe om la păcat, dacă acesta se înarmează împotriva uneltirilor lui (cf. Ef 6, 11-17). El ispitește pe om indirect, prin senzații și reprezentări, prin influențe asupra judecății și fanteziei omului, prin înfățișarea unui bun aparent ca bun adevărat. Dumnezeu îngăduie ispitele diavolului cu scopul de a ne fortifica în lupta împotriva răului

și a ne întări în stăruința în mântuire. De aceea, Sfântul Iacov zice: *„Fericit bărbatul care rabdă ispita, căci lămurit făcându-se, va lua cununa vieții, pe care Domnul a făgăduit-o celor ce-L iubesc pe Dânsul"* (Iac 1, 12).

Cinstirea îngerilor

Potrivit cuvintelor Sfântului Apostol Pavel: *„Au nu toți sunt duhuri slujitoare, trimise spre slujire, pentru cei ce au să moștenească mântuirea ?"* (Evr 1, 14), îngerii sunt slujitorii lui Dumnezeu trimiși să slujească oamenilor pentru ca aceștia să-și dobândească mântuirea. Așadar, ei sunt mijlocitori între Dumnezeu și oameni, dar în același timp și mijlocitori împreună-rugători cu noi către Dumnezeu, pentru ca, prin rugăciunile și mijlocirea lor, să ne putem dobândi mântuirea.

Din acest motiv, încă din epoca apostolică, Biserica a învățat că îngerilor le datorăm un cult de venerare, asemenea sfinților, și a întocmit rugăciuni, acatiste, imne speciale în cinstea îngerilor, în același timp destinând ziua de luni din fiecare săptămână în cinstea și pomenirea lor; de asemenea, a așezat sărbătoarea Soborul sau Adunarea Sfinților Arhangheli Mihail și Gavril la 8 noiembrie din fiecare an. Iar ca semn de deosebită cinstire a acestora, numeroase biserici poartă hramul Sfinților Arhangheli Mihail și Gavril. De altfel, Sinodul al VII-lea ecumenic a stabilit în mod formal sau oficial venerarea îngerilor.

Crearea lumii văzute

În capitolul precedent (Dumnezeu Creatorul), ne-am ocupat de creație în general, referindu-ne însă la unele probleme privitoare la crearea lumii văzute. În cele ce urmează, vom face unele precizări mai amănunțite în legătură cu crearea lumii văzute sau materiale.

Lumea văzută este lumea care cade sub simțurile omului, sau sub incidența organelor de simț. Ea cuprinde întregul univers, inclusiv omul, care nu poate fi despărțit nicidecum de natură. Sfântul Vasile cel Mare, Lactanțiu și alți părinți bisericești subliniază faptul că lumea a fost făcută pentru om, iar omul pentru Dumnezeu. Astfel, omul nu poate fi conceput în afara naturii cosmice, precum nici natura nu poate fi înțeleasă fără om. De aici rezultă și responsabilitatea omului față de natură și modul comportării sale în ea și față de ea. La aceasta se mai adaugă și faptul că întreaga natură este destinată slavei de care vor fi părtași oamenii în împărăția lui Dumnezeu (Rm 8, 21), când El va face pentru oameni *„ceruri noi și pământ nou"*, în care să locuiască dreptatea (2 Ptr, 3, 13).

Așadar, natura a fost creată de Dumnezeu ca substrat necesar pentru existența omului. De aici rezultă două concluzii: 1. Influența reciprocă și solidaritatea omului cu natura; 2. Caracterul antropocentric al naturii, căci ea numai prin om își împlinește scopul său.

Referatul biblic despre crearea lumii văzute

Pe temeiul Revelației, învățătura creștină susține că lumea văzută a fost creată de Dumnezeu din nimic. Ea, asemenea omului, are un început, dar va avea și un sfârșit. Cuvintele cu care începe cartea Facerii: *„La început a făcut Dumnezeu cerul și pământul"* (Fc 1, 1) arată că lumea materială, ca și cea spirituală, a fost creată, deci a luat ființă în timp. Cuvântul „la început" arată deci primul contact, prima unire a lui Dumnezeu Cel veșnic cu timpul, pe care tot El l-a creat, unire în care Creatorul va rămâne la sfârșitul lumii.

Dogma creării lumii din nimic respinge orice alte explicații cu privire la crearea lumii. Lumea nu e o emanație din Ființa divină și nici nu este modelată dintr'o materie eternă, coexistentă cu Dumnezeu, de Însuși Dumnezeu sau de vreun demiurg. Sfântul Atanasie cel Mare spune: „Unii, printre care Platon, care e mare la greci, asigură că Dumnezeu a făcut universul plecând de la o materie preexistentă și fără origine; că Dumnezeu n'ar fi putut face nimic, dacă materia n'ar fi preexistat, așa cum trebuie să existe lemnul ca să poată fi lucrat de tâmplar. Cei ce vorbesc astfel nu-și dau seama că-I atribuie lui Dumnezeu o slăbiciune. Căci dacă nu este El Însuși cauza materiei, ci formează lucrurile pornind de la o materie de bază, El va fi considerat slab, incapabil să lucreze ceva fără materie, așa cum slab este și tâmplarul, care nu poate face nici un lucru necesar fără lemn".

De câte ori Sfinții Părinți vorbesc despre motivul și scopul creării lumii, subliniază bunătatea lui Dumnezeu ca motiv al creării acesteia. Astfel, Dionisie Areopagitul spune în acest sens: „Binele, prin însuși faptul că există ca bine ființial, întinde bunătatea sa la toate cele ce sunt". Dacă Dumnezeu a adus la existență creatura din neființă, pentru ca aceasta să se împărtășească de bunătatea și iubirea lui, scopul creației este ca întreaga făptură să ajungă la o împărtășire deplină a acestei iubiri, adică la o comuniune deplină cu Dumnezeu.

Lumea văzută e contingentă, fiind creată în mod liber de către Dumnezeu. Ea este „foarte bună", fiind potrivită scopului ei. Ea a fost creată astfel, încât omul, prin lucrarea sa, cu ajutorul lui să o ridice spre o deplină spiritualizare, în care omul să realizeze cea mai deplină unire cu Dumnezeu. Astfel, în lume se împletesc două lucrări: a lui Dumnezeu și a omului, amândouă convergând spre același scop.

În afara omului, pe care l-a creat printr'o lucrare deosebită, Dumnezeu a creat lumea din nimic cu puterea cuvântului Său. De aceea, psalmistul zice: *„El a zis și s'a făcut, El a poruncit și s'a zidit"* (Ps 148, 6). Aceasta nu înseamnă însă că lumea văzută a apărut dintr'odată așa cum arăta ea la crearea omului. Lumea văzută a fost creată de Dumnezeu în mod progresiv, într'o ordine deplină, în așa fel încât să existe o strânsă legătură între toate creaturile din ea, cele superioare presupunând existența celor inferioare. În acest sens, unii teologi vorbesc despre o creație primară, prin care înțeleg crearea materiei din care s'a făcut lumea, după care a urmat creația secundară, prin care toate creaturile din lume și-au primit forma lor specifică, unele fiind condiție de existență pentru altele. Astfel, lumea creată de Dumnezeu într'o anumită perioadă de timp formează

un tot unitar, conducându-se spre scopul ei după legile pe care Dumnezeu le-a sădit în toate creaturile, potrivit planului său din veșnicie.

Desigur, referatul biblic despre crearea lumii materiale în șase zile (hexaimeron) din capitolul 1 al cărții Facerii se deosebește de afirmațiile pe care le face astăzi știința cu privire la originea lumii și evoluția ei. Dar cu toate acestea, atât Biblia, cât și știința afirmă că lumea a luat ființă într'o anumită perioadă de timp, într'o ordine progresivă, ființa superioară din lume fiind omul.

Pe temeiul celor cuprinse în capitolul I din cartea Facerii, crearea lumii și cele șase zile s'au desfășurat astfel:

În ziua întâi a făcut Dumnezeu materia și lumina. Căci dacă prin „cerul" se înțelege lumea nevăzută a îngerilor, prin „pământul" se înțelege lumea văzută, dar într'o formă nedefinită, deoarece „pământul este neîntocmit și gol", ceea ce înseamnă că materia creată trebuia organizată, din ea urmând să ia ființă tot ce există în univers. Și deoarece deasupra adâncului domnea întunericul, Dumnezeu a făcut lumina, căci fără aceasta nu-i posibilă vreo lucrare sau vreo creștere a ființelor ce urmau să fie create mai târziu.

În ziua a doua, Dumnezeu a făcut tăria, adică bolta cerească, despărțind apele de sus de cele de jos. Cu aceasta a început organizarea materiei, pentru ca să se creeze condițiile necesare vieții ființelor vii.

În ziua a treia, Dumnezeu a despărțit apele de uscat, făcând să apară oceanele, fluviile și râurile, iar pământul să devină uscat, pentru a putea crește pe el plantele. Tot atunci a făcut Dumnezeu toate plantele după felul lor.

În ziua a patra, Dumnezeu a făcut luminătorii mari: soarele și luna, și luminătorii mici: stelele, și i-a așezat pe tăria cerului, ca să lumineze pământul și să cârmuiască ziua și noaptea.

În ziua a cincea, Dumnezeu a făcut viețuitoarele din apă și păsările din aer, fiecare după felul lor, binecuvântându-le spre a se înmulți.

În ziua a șasea, Dumnezeu a făcut toate animalele mari, târâtoarele, fiarele sălbatice și animalele domestice, toate după felul lor, iar la urmă l-a făcut pe om.

Deși cartea Facerii, la sfârșitul fiecăreia din zilele creației, face precizarea că *„s'a făcut seară și s'a făcut dimineață"*, învățătura despre durata zilelor creației nu este o dogmă, ci rămâne numai o teologumenă. Așadar, nu e necesar să credem că aceste zile au avut o durată de 24 de ore, ele putând fi socotite perioade de timp mult mai îndelungate, echivalente erelor geologice. De altfel, potrivit cuvintelor psalmistului: *„Căci înaintea ochilor Tăi o mie de ani sunt ca ziua de ieri ce a trecut și ca o strajă de noapte"* (Ps 89, 4), precum și ale Sfântului Apostol Petru: *„O zi înaintea Domnului este ca o mie de ani și o mie de ani ca o zi"* (2 Ptr 3, 8), rezultă că pentru Dumnezeu Care e veșnic, durata timpului este fără importanță, El putând crea totul dintr'o clipită, ori într'un timp mai îndelungat, după a Sa bunăvoință. Moise, autorul cărții Facerii, a prezentat zilele creației drept zile obișnuite, deoarece pentru poporul evreu era mai ușor să înțeleagă atotputernicia divină în creație, dacă întregul univers cu tot ce există în el a fost creat în șase zile. O creație care s'ar fi extins pe durata câtorva ere geologice punea oarecum la îndoială, în mintea oamenilor din acele timpuri atotputernicia divină.

Dar indiferent de durata de timp în care a fost creată lumea materială, creația ei a fost progresivă și cu totul corespunzătoare scopului pe care Dumnezeu i l-a dat, căci cartea Facerii spune: *„Și a privit Dumnezeu toate câte făcuse și iată erau foarte bune"* (Fc 1, 13).

Crearea omului (Antropologia creștină)

Antropologia creștină este învățătura despre om întemeiată pe Revelația dumnezeiască. Trei sunt temele principale ale antropologiei creștine: originea omului, constituția ființei omenești și menirea omului.

Omul este ultima și cea mai de seamă dintre creaturile pământului, el este încheierea și coroana creației. După natura lui dublă, trup material și suflet spiritual, omul aparține și lumii materiale, și celei spirituale, el aflându-se la întretăierea dintre ele și constituind o împreunare a acestora, o „lume mică", microcosmos, „chip al lumii celei mari", al macrocosmosului (Mărt. Ort. I, 18). Astfel, atât prin structura sau constituția ființei lui, cât și prin demnitatea și rostul lui în lume, omul este de la început ridicat deasupra tuturor celorlalte făpturi pământești.

Originea omului

Ca toate făpturile, omul își are originea la Dumnezeu, dar pe când celelalte făpturi apar prin simpla exprimare a voinței divine, *„să fie"* (Fc cap. 1), omul este creat după sfat dumnezeiesc și prin lucrare directă, nemijlocită, a lui Dumnezeu Însuși. *„Și a zis Dumnezeu: Să-l facem pe om după chipul și după asemănarea Noastră... Și l-a făcut Dumnezeu pe om după chipul Său; după chipul lui Dumnezeu l-a făcut; a făcut bărbat și femeie"* (Fc 1, 26-27). Iar lucrarea creatoare directă și grija deosebită a Creatorului este exprimată astfel: *„Atunci, luând Domnul Dumnezeu țărână din pământ, l-a făcut pe om și a suflat în fața lui suflare de viață și s'a făcut omul ființă vie... Și a zis Domnul Dumnezeu : Nu e bine să fie omul singur: să-i facem ajutor potrivit pentru el... Atunci a adus Domnul Dumnezeu asupra lui Adam somn greu; și dacă a adormit, a luat una din coastele lui și a plinit locul cu carne; iar coasta luată din Adam a făcut-o Domnul Dumnezeu femeie și a adus-o la Adam"* (Fc 2, 7, 18, 21-22).

Adevărul creației directe a primilor oameni de către Dumnezeu este amintit în multe locuri ale Sfintei Scripturi (Iov 10, 8; Lc 3, 8; Ecc 12, 7; 1 Co 15, 47; 1 Tim 2, 13; 1 Co 11, 8), adevăr confirmat de Însuși Mântuitorul (Mc 10, 6-8; Mt 19, 4-5) și învățat apoi de întreaga Sfântă Tradiție, ceea ce rezumă Sf. Ioan Damaschin: „Dumnezeu îl creează pe om cu mâinile Sale din natura văzută și nevăzută, după chipul și asemănarea Sa. A făcut trupul din pământ, iar suflet rațional și gânditor i-a dat-o prin suflarea Sa proprie".

Faptul că omul a fost creat în urma celorlalte făpturi pământești se explică, după teologia Sfinților Părinți, prin înțelepciunea planului dumnezeiesc de creație, anume: Omul reprezentând încununarea creaturilor și punctul de întâlnire a celor două lumi,

spirituală și materială, era potrivit să fie adus la existență în urma acestora; și, în al doilea rând, omul fiind așezat ca stăpân al pământului (Fc 1, 28), ca locțiitor al lui Dumnezeu pe pământ, era bine chibzuit ca să se organizeze mai întâi pământul ca loc de desfășurare a vieții omenești.

Natura omului. Trup și suflet

Omul este constituit din două elemente deosebite, unul material și celălalt spiritual, trup și suflet. Trupul omului este luat din pământ, fiind astfel compus din materie și, prin aceasta, în tot cursul acestei vieți omul stă în strânsă legătură cu tot ceea ce este pământesc. Trupul este muritor, sufletul nemuritor. Trupul este făcut ca *„să se întoarcă în pământ cum a fost, iar sufletul să se întoarcă la Dumnezeu care l-a dat"* (Ecc 12, 7). Sufletul este creat de Dumnezeu, nu emanat din El. Prin suflet, omul stă în legătură cu Dumnezeu și cu lumea spirituală.

În Sfânta Scriptură, partea spirituală a omului este numită uneori suflet (*ψυχή*), alteori spirit, duh (*πνεῦμα*), dar aceste numiri se referă la aceeași parte spirituală din om, la suflet, fără ca de aici să se poată trage concluzia că omul ar fi compus din trei elemente: trup, suflet și duh. Și Mântuitorul folosește pentru partea spirituală cele două numiri, suflet și duh: *„Sufletul Meu îl dau pentru oile Mele"* (In 10, 15); *„Părinte, în mâinile Tale Îmi dau duhul Meu"* (Lc 23, 46).

Concepția sau învățătura despre cele două elemente componente ale naturii omului, trup și suflet, se numește dihotomism sau, altfel spus, dualism antropologic. Dihotomia naturii omenești a fost totdeauna și este neclintit învățată de Biserică.

Ereticii apolinariști, plecând de la filozofia platonică și sprijinindu-se greșit pe textele de la 1 Tes 5, 23: *„Dumnezeul păcii să vă sfințească pe voi desăvârșit, și duhul vostru, și sufletul, și trupul"*; și Evr 4, 12: *„Cuvântul lui Dumnezeu este viu și lucrător... și pătrunde până la despărțitura dintre suflet și duh, dintre încheieturi și măduvă"*, texte în care se găsesc numirile de trup, suflet și duh cu privire la om, apolinariștii, neținând seama că Sfântul Apostol Pavel afirmă limpede și hotărât dihotomia naturii omului (1 Co 5, 3, 5; 7, 34), susțineau că în om sunt trei elemente constitutive: trupul, sufletul și duhul sau spiritul, ceea ce înseamnă trihotomism. Adevărul însă este altul. Căci celor două texte amintite numai forțat, neîntemeiat li se atribuie înțeles trihotomist, pentru că în Sfânta Scriptură termenii de suflet și duh (spirit) sunt întrebuințați și unul pentru altul, denumind aceeași parte din om, cea spirituală, deci nu două principii distincte, ci două puteri sau funcții ale aceleiași naturi spirituale a omului, sufletul fiind aici puterea vieții organice, iar duhul puterea vieții spirituale. Cu alte cuvinte, numirile de suflet și duh nu împart aici în două natura spirituală a omului, ci precizează doar cele două aspecte ale acestei naturi, aspectul vieții organice, cel inferior, și aspectul cunoașterii raționale și al voinței libere, cel superior.

Din textele pauline amintite mai sus (1 Tes 5, 23 și Evr 4, 12) nu rezultă trihotomism în natura omului, ci, în primul text, numai că omul în întregimea lui trebuie să se păstreze curat pentru venirea lui Hristos; iar în textul al doilea sunt amintite mai multe părți (suflet, spirit, încheieturi, măduvă, inimă) ale naturii omului decât ar avea omul,

după apolinarism chiar. Se vede că ereticii trihotomiști au rămas incapabili de a pătrunde înțelesul adevărat al textelor pauline și, în general, al textelor Sfintei Scripturi, rămânând astfel străini de izvoarele Revelației și de Biserică.

Dihotomismul naturii rezultă clar și din înțelesul moral al cuvintelor pauline. Omul care se lasă legat de cele pământești, neridicându-se la o viață superioară, rămâne fizic sau trupesc; iar cel care se ridică la o viață religios-morală superioară, în duhul lui Hristos, este om spiritual sau duhovnicesc. Astfel, psihicul se numește suflet dacă în viață nu depășește naturalul, strictul trupesc; iar sufletul se numește duh (spirit) dacă se ridică prin har și stăruință în bine la o viață ce depășește naturalul. Prin acestea se arată existența unei opoziții între omul neduhovnicesc și cel duhovnicesc (1 Co 2, 14-15; 15, 45-46; Ga 5, 16-17), dar este de remarcat și de reținut că opoziția nu-i ființială sau structurală, și nu are la bază două principii deosebite, ci două chipuri de viețuire ale sufletului. Deci dihotomismul naturii omenești se impune sub toate aspectele.

Omul ca protopărinte

Pe temeiul Revelației, Biserica învață că întreg neamul omenesc descinde din unica pereche a primilor oameni, Adam și Eva, protopărinții neamului omenesc, singurii creați nemijlocit de Dumnezeu. Astfel, descinzând din același strămoș, ca urmare a binecuvântării date de Dumnezeu primilor oameni: *„Fiți rodnici și vă înmulțiți și umpleți pământul și-l stăpâniți"* (Fc 1, 28), întreaga omenire formează o unitate de origine și ființială. Adam este *„părintele neamului omenesc"* (Sol 10, 1), iar Eva *„mama tuturor celor vii"* (Fc 3, 20), *„și din ei a răsărit neamul omenesc"* (Tob 8, 6).

Învățătura creștină este astfel *monogenistă*, afirmând pentru întreaga omenire un singur punct de plecare, anume prima pereche de oameni, Adam și Eva, pentru că Dumnezeu *„a făcut dintr'un sânge tot neamul omenesc, ca să locuiască peste toată fața pământului"* (FA 17, 26).

Concepția creștină monogenistă are mare importanță, fiindcă unitatea de origine și ființială a omenirii constituie condiția de bază a mântuirii, datorându-se ei putința de înțelegere a universalității păcatului strămoșesc și a universalității mântuirii în Iisus Hristos. Dacă lumea n'ar fi una, și la origine și după aceea, Iisus Hristos n'ar fi Mântuitorul lumii.

Sufletul omenesc. Funcțiile și spiritualitatea lui

După credința creștină, omul e alcătuit din trup material și din suflet nemuritor. Trupul omului este luat din pământ, având ceva comun cu toate viețuitoarele de pe pământ; prin el, omul se simte legat de pământ și de toate făpturile de pe pământ. El este condiția viețuirii omului pe pământ, în timp și spațiu. Sufletul provine de la Dumnezeu prin creație (Fc 2, 7; 1 Co 15, 45), nu prin emanație, și prin el, omul stă în legătură cu Dumnezeu și cu lumea spirituală.

Dar ce este sufletul? După învățătura creștină, sufletul este o substanță reală, vie, imaterială sau spirituală și nemuritoare. Sufletul străbate trupul material și este legat

de el, dar transcende şi depăşeşte materialitatea trupului. Omul se cere respectat ca o fiinţă de o valoare inestimabilă. El este „cineva", nu numai „ceva", tocmai datorită sufletului său. Ceea ce-l face pe om să fie „cineva" este conştiinţa de sine și capacitatea de reacţii conştiente şi libere, legate direct de sufletul său. Numai prin suflet omul se manifestă ca „cineva" conştient şi unic, şi cu voinţa de a fi şi de a se desăvârşi continuu şi veşnic. Iar această unicitate pe care o prezintă fiecare om în parte şi care nu poate fi înlocuită sau confundată, îl arată pe om ca durând o veşnicie. Substratul spiritual deosebit de materie, adică sufletul omului, nu-l putem defini în esenţa lui, ci îl putem doar descrie în manifestările lui, ca fapt esenţial care îl face pe om un subiect conştient şi voluntar, unic şi de neînlocuit.

Existenţa şi realitatea sufletului.

Sfânta Scriptură ne vorbeşte despre toate notele esenţiale ale sufletului omenesc. Şi anume:

Sufletul este *real şi superior* trupului care se întoarce în pământ, iar el la Dumnezeu (Ecc 12, 7). El nu poate fi ucis o dată cu trupul (Mt 10, 28); este osârduitor, iar trupul neputincios (Mt 26, 41).

Că sufletul omului este *înzestrat cu raţiune* sau minte se vede din aceea că, după creare, omul a fost aşezat de Dumnezeu ca stăpân al pământului şi făpturilor materiale de pe el (Fc 1, 28), că omul, cel dintâi, a ştiut să se deosebească pe sine de celelalte făpturi pe care le-a cunoscut, dându-le nume potrivite, precum a ştiut să se deosebească pe sine de Însuşi Creatorul său, Dumnezeu, văzându-se ca făptură a mâinilor Sale şi dependent de El (Fc 2, 7; Iov 10, 9). Vorbind despre om ca fiinţă spirituală înzestrată cu raţiune, Sfântul Atanasie cel Mare spune: „...un mic semn că sufletul oamenilor este raţional, este deosebirea lui de făpturile neraţionale"; căci „numai omul cugetă cele din afară de sine şi gândeşte la cele ce nu sunt de faţă şi revine la cugetarea lor şi prin judecată alege ceea ce e mai bun din cele cugetate. Căci fiinţele neraţionale văd numai pe cele de faţă şi se reped numai spre cele văzute cu ochii, chiar dacă după aceea se aleg cu o vătămare. Dar omul nu se porneşte îndată spre cele văzute, ci judecă prin cugetare pe cele văzute cu ochii şi, de multe ori după ce s'a pornit, e tras înapoi de cugetare. Şi după ce a cugetat un lucru, revine iarăşi prin cugetare la el şi fiecare simte – dacă e prieten al adevărului – că mintea omului e altceva decât simţurile trupului. De aceea, fiind altceva, ea este judecătoarea simţurilor sau a lucrării simţurilor şi a celor percepute de acestea. Mintea, ce distinge pe acestea, şi le aminteşte şi alege ceea ce e mai bun (*Cuvânt împotriva elinilor* XXXI, în Sfântul Atanasie cel Mare, *Scrieri*, Partea I, trad. de Pr. prof. Dumitru Stăniloae, Bucureşti, 1987, P.S.B., vol. 15, pp. 64-65).

Simţirea sau sensibilitatea omului faţă de tot ceea ce îl înconjoară şi faţă de cele ce se petrec în propria fiinţă şi viaţă, este o altă facultate sau putere a sufletului omului. Omul simte că trăieşte el însuşi, că este el însuşi în cutare acţiuni, loc, spaţiu, singur sau împreună cu alţii; se simte legat de ceea ce este frumos, plăcut, adevărat, bun sau rău. „Simţirea este – afirmă Sfântul Ioan Damaschin – o facultate a sufletului care percepe sau cunoaşte lucrurile materiale. Simţurile sunt organe sau instrumente prin care

simțim. Sensibile sunt obiectele care cad sub simțire.Sunt cinci simțiri și de asemenea cinci simțuri" (*Dogmatica*, II, 18; trad. de Pr. D. Fecioru, ediția II, București, 1943, pp. 135-136). Și anume: simțul văzului, prin care percepem culoarea, mărimea, forma, locul unde se găsește, distanța de cele din jur, numărul, mișcarea și starea, constituția sa; simțul auzului, prin care percepem glasurile și sunetele și distingem subțirimea, grosimea și tăria acestora; simțul mirosului, prin care percepem diferite mirosuri și distingem între ele pe cele plăcute de cele neplăcute sau mai puțin plăcute; simțul gustului, prin care percepem sau simțim sucurile și felurimea lor: dulceața, iuțimea, acrimea, aciditatea, amărăciunea, sărătura, grăsimea etc.; și simțul pipăitului sau tactil, comun tuturor viețuitoarelor. Cad sub simțul tactil căldura și frigul, moalele, tarele, vâscosul, uscatul, umedul, fărâmiciosul, greul și ușorul etc. De asemenea, simțul tactil percepe cu ajutorul memoriei și al gândirii corpul care este aproape. „Trebuie să se știe că Ziditorul a construit dublu fiecare din organele simțurilor (doi ochi, două urechi, două nări ale nasului), pentru că atunci când se vatămă unul, să îndeplinească celălalt funcțiunea sa" (Sf. Ioan Damaschin, *op. cit.*, pp. 136-138). Prin simțire și, respectiv, prin simțuri, omul este legat de partea sensibilă a lucrurilor, a creației întregi. Prin simțire, omul ia cunoștință de prezența obiectivă a lucrurilor, a viețuitoarelor, a semenilor săi, oamenii, formulând cu ajutorul minții o anumită atitudine și judecată față de tot ceea ce îl înconjoară.

Sufletul omului este înzestrat însă și cu *voință liberă*. Pe aceasta omul nu a dobândit-o în timp, ci o are chiar de la crearea sa, spre a se îndrepta spre ceea ce mintea și simțirea sa îi arată ca demne de urmat sau aparent demne de urmat.

Creându-l după chipul și asemănarea Sa (Fc 1, 26), Dumnezeu i-a dat omului puterea și porunca de a se înmulți și stăpâni pământul: *„Și l-a făcut Dumnezeu pe om după chipul Său; după chipul Său i-a făcut Dumnezeu; a făcut bărbat și femeie. Și Dumnezeu i-a binecuvântat, zicând: Creșteți și vă înmulțiți și umpleți pământul și-l stăpâniți, și stăpâniți peste peștii mării, peste păsările cerului, peste toate animalele, peste toate vietățile ce se mișcă pe pământ, și peste tot pământul"* (Fc 1, 27-28). Puterea de a stăpâni implică voința și libertatea voinței, dar nu o libertate haotică, fără margini. De aceea, chiar în paradis omului i s'a dat o poruncă care îi direcționează și îi limitează libertatea la ceea ce este conform cu natura lui: *„A dat apoi Domnul Dumnezeu lui Adam poruncă și a zis: Din toți pomii din rai poți să mănânci. Iar din pomul cunoștinței binelui și răului să nu mănânci, căci în ziua în care vei mânca din el, vei muri negreșit"* (Fc 2, 16-17). Însă și porunca presupune libertate, ca dat ontologic al ființei umane și component al chipului lui Dumnezeu.

Vorbind despre voință, ca putere sufletească de acțiune a omului, Sfântul Ioan Damaschin afirmă: „Trebuie să se știe că în suflet a fost sădită o putere care dorește ceea ce este conform naturii și care le ține pe toate cele care sunt în chip esențial legate de fire. Această putere se numește voință (*θέλησις*). Ființa dorește să existe, să trăiască și să se miște spiritual și sensual, râvnind după propria sa existență naturală și deplină. Dorința ființelor neraționale, pentru că nu este rațională, nu se numește voire (voință, n.n.). Iar voința (*βόυλησις*) este un anumit fel de voire naturală, adică o dorință naturală și rațională a unui lucru. Căci puterea de a dori în mod rațional se află în sufletul oamenilor. Așadar, când dorința rațională se mișcă în mod rațional către un lucru, se

numeşte voinţă (βούλησις), căci voinţa este o dorinţă şi un elan raţional către un lucru" (*Dogmatica*, II, 22; trad. cit. p. 144 şi 145). Deci voinţa, ca putere sufletească, în lucrarea ei este strâns legată de activitatea minţii şi a raţiunii.

Sintetizând cele privitoare la realitatea, spiritualitatea şi nemurirea sufletului omului, acelaşi Sfânt Ioan Damaschin precizează: „Sufletul este o substanţă vie, simplă, necorporală prin natura sa, invizibilă ochilor trupeşti, nemuritoare, raţională, spirituală, fără de formă; se serveşte de un corp organic şi îi dă acestuia puterea de viaţă, de creştere, de simţire şi de naştere. Nu are un spirit deosebit de el, ci spiritul său este partea cea mai curată a lui. Căci ceea ce este ochiul în trup, aceea este şi spiritul în suflet. Sufletul este liber, voliţional, activ, schimbător, adică schimbător prin voinţă, pentru că este zidit. Pe toate acestea le-a primit în chip natural, prin harul Celui ce l-a creat, prin care a primit şi existenţa în acest chip" (*Dogmatica*, II, 12; trad. cit., p. 127).

Omul, fiinţă spirituală în trup.

Aşa cum spuneam, omul este o fiinţă personală, ştiind că există şi pentru ce există. El se ridică deasupra tuturor celorlalte făpturi însufleţite nu numai prin suflet, ci şi prin trupul său. Căci şi acesta a fost creat printr'un act special şi direct al lui Dumnezeu (Fc 2, 7), ca să fie purtătorul şi organul vieţii spirituale. Această menire specială a trupului îi determină şi însemnătatea lui particulară. În raport cu sufletul, dar inferior lui, trupul nu este un reflex sau o umbră a sufletului, ca în monismul spiritualist, şi nici o închisoare a lui din care sufletul scăpând prin moartea fizică şi-ar trăi adevărata viaţă, ca în platonism sau în ascetismul rău înţeles, ci element esenţial al naturii omeneşti şi organ de manifestare, de origine dumnezeiască, a sufletului, adică a omului în întregimea fiinţei sale, aici pe pământ.

Trupul omului nu este străin sufletului, ci este potrivit lui, precum şi lucrării lui. Trupul este adaptat continuu spiritului, sau este imprimat în mod particular de spirit. Inferior spiritului, într'un mod particular, trupul participă prin aceasta la viaţa spiritului, adică a sufletului, depăşind planul biologic şi fizico-chimic.

Viaţa trupului face parte constructivă din viaţa sufletului nostru, într'o lucrare sinergică. Viaţa aceasta este, în acelaşi timp, primul obiect contingent al libertăţii spiritului, care o lasă să coboare până la starea de procese automate prin slăbirea libertăţii spiritului, ori întipăreşte în ea o libertate spirituală tot mai mare. În cazul al doilea, prin trup se exercită asupra lumii libertatea spiritului şi lumea este astfel ridicată de spirit spre scopul superior al unirii ei cu spiritul suprem, adică cu Dumnezeu. Fără trup, spiritul uman n'ar putea mişca, prin sine, lumea spre sensuri alese de el, n'ar putea modifica mişcările ei, ci acestea ar rămâne determinate de cauze pur intrinsece lumii exterioare şi extrinsece spiritului. Participant la spirit ca subiect al său, trupul omului nu poate fi definit ca un obiect pur şi simplu. Trupul omului nu este numai materie, sau numai raţionalitate plasticizată, palpabilă ca obiect; ci materie subiectivizată, participând la spirit ca subiect al ei. În materialitatea trupului nostru este ceva care transcende ceea ce s'ar putea numi materialitatea lui şi mişcările ei pur automate, ceva ce nu se poate reduce la proprietăţile lui materiale (Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. I, Bucureşti, 1978, pp. 366-367).

Trupul nu se poate înțelege fără spiritul care l-a organizat și îl străbate, combinând rațiunile diferitelor elemente materiale, în sistemul de rațiuni ale trupului, prin care se manifestă rațiunile spiritului. Fără trup, posibilitățile spiritului nu s'ar putea actualiza. De aceea, într'un fel, sufletul însuși se formează prin trup sau primește o pecete a lui. Simțurile trupului sunt și simțurile sufletului. Prin ele nu lucrea`ză numai trupul, ci și sufletul care se servește de ele pentru cunoașterea realității materiale, obiective.

Puterile sau facultățile sufletului omenesc: mintea sau rațiunea, simțirea sau afectivitatea și voința liberă, precum și lucrarea acestora servindu-se de simțurile trupului, subliniază spiritualitatea sufletului, precum și existența lui distinctă în unitatea psiho-fizică a omului ca ființă spirituală trăitoare în această lume în drum spre patria lui cerească.

Fiecare om își are sufletul și trupul său și fiecare dintre noi este o existență personală și unică, nerepetată și nerepetabilă.

Nemurirea sufletului. Argumente

Nemurirea sufletului constituie unul din elementele esențiale ale religiei creștine și una din premisele fundamentale ale doctrinei sale, ca de altfel ale oricărei religii, întrucât fără credința în nemurirea sufletului nu poate exista de altfel religie. În special creștinismul se întemeiază pe credința în existența unui Dumnezeu personal, spiritual și veșnic, ca și pe existența sufletului uman spiritual și nemuritor, care poate sta, astfel, într'o relație continuă, veșnică, cu Dumnezeu Creatorul, Proniatorul și Mântuitorul lui.

Nemurirea sufletului înseamnă că sufletul, substanță spirituală simplă, nu se descompune, nu moare, că la despărțirea sa de trup continuă să-și trăiască viața proprie dincolo, într'altă lume și pe un alt plan de existență, păstrându-și facultățile sale superioare, identitatea sa, amintirea trecutului său și sentimentul responsabilității sale, că moartea, care e despărțirea sufletului de trup, nimicește numai trupul material, iar sufletul fiind imaterial, supraviețuiește, nefiind supus legilor de descompunere a materiei.

Ca și existența lui Dumnezeu, și existența sufletului nemuritor este mărturi-sită clar în Revelația dumnezeiască, dar ea se întemeiază și pe o serie de argumente raționale care întăresc și confirmă credința în nemurirea sufletului. Aceste argumente sunt: 1) *argumentul ontologic*, care se bazează aprioric pe însăși natura spirituală, simplă a sufletului omenesc, 2) *argumentul teleologic* și 3) *argumentul moral*, care folosesc calea aposteriorică și principiul cauzalității 4) *argumentul istoric*, care pleacă de la credința universală în nemurirea sufletului, 5) *argumentul teologic*.

1. Argumentul ontologic.

Acest argument pornește de la însăși natura sau ființa sufletului care, în contrast cu trupul material, este imaterială, spirituală, simplă și necompusă. Fiind imaterială și simplă, natura sufletului nu constă din părți și ca atare nu poate fi nici împărțită sau descompusă, nici nu poate fi nimicită. Nefiind materială, ea este esențial deosebită de trup, este spirituală. Numai ceea ce este material, ceea ce este compus, se poate desface în părțile sale componente, deci nimici; ceea ce este simplu, spiritual, dăinuiește dincolo

de materie, întrucât nu este supus legilor de compunere și descompunere a materiei. Numai materia este într'o necontenită schimbare și prefacere, care o îndreaptă spre uzură și distrugere. Sufletul însă nu se transformă, pentru că este simplu și rămâne pururea ceea ce este. Așadar, sufletul fiind simplu și spiritual, este nemuritor.

Acest argument, bazat pe natura sufletului, îl aflăm la Pitagora, combinat cu teoria metempsihozei, apoi la Platon, în lucrarea sa *Phaedon*. Dar argumentarea lui Platon este legată, ca și la Pitagora, cu teoriile preexistenței sufletului și a transmigrării sufletelor în trupuri, care au fost combătute de Sfinții Părinți. Sufletul, în argumentarea ontologică, nu poate fi preexistent sau veșnic, coborând dintr'o lume a prototipurilor și esențelor universale, cum considera Platon. Sufletul nu poate fi considerat ca un principiu absolut. Nemurirea lui nu este egală cu atotputernicia și veșnicia lui Dumnezeu. Sufletul este creat de Dumnezeu cu capacitatea de a fi nemuritor, nu este deci preexistent și nici absolut ca Dumnezeu.

2. Argumentul teleologic.

Acest argument pornește de la raționamentul care se bazează pe aspirațiile infinite ale sufletului omenesc, care tinde necontenit spre cunoașterea misterului existenței, spre realizarea perfecțiunii morale și spirituale, ca și spre atingerea fericirii depline, deși aceste aspirații ale sufletului omenesc nu pot fi satisfăcute în viața aceasta pe deplin. Căci omul nu este mulțumit niciodată cu ceea ce știe, ci tinde mereu să pătrundă și să cuprindă tot mai mult misterul existenței, nu reușeste să atingă niciodată perfecțiunea morală și spirituală și nu este niciodată fericit deplin.

Aceste aspirații naturale ale sufletului omenesc atestă natura nemuritoare a sufletului, care cere ca ele să poată fi satisfăcute și împlinite odată deplin, dincolo, în comuniunea cu Dumnezeu. În viața aceasta, aspirațiile sau dorurile de infinit ale omului persistă necontenit, fără satisfacerea lor deplină, pe de o parte datorită mărginirilor și neputințelor trupului, iar pe de altă parte datorită nobleței sufletului omenesc, care prin însăși ființa lui, deosebită de a trupului, este mereu osârduitor, nu ostenește și nu se împacă cu nimic, făcând mereu planuri și tinzând spre alte și alte orizonturi.

Toate aspirațiile sufletului omenesc, care rămân aici mereu neîmplinite, reclamă deci ca sufletul trebuie să fie nemuritor, ca după despărțirea sa de trup, toate aspirațiile sale să-i fie satisfăcute și împlinite deplin, în viața de comuniune veșnică cu Dumnezeu și a tuturor sfinților întreolaltă.

3. Argumentul moral.

Acest argument pentru dovedirea nemuririi sufletului pornește de la existența și necesitatea respectării ordinii morale. Această ordine morală bazată pe dreptate și echitate, cere ca starea de fericire sau nefericire să fie după faptele morale ale omului, ca binele să fie răsplătit și răul, nedreptatea, să fie pedepsite. Această ordine morală există real și se manifestă universal, în conștiința umană. Nimeni nu se poate sustrage rigorilor ei. Dar în realitate noi constatăm că postulatul acesta nu este satisfăcut totdeauna, că de cele mai multe ori drepții și virtuoșii, în loc să fie răsplătiți, suferă, iar cei păcătoși și răi se bucură de toate. Ființa noastră morală nu se împacă însă cu această nedreptate

la infinit, ci postulează nemurirea sufletului și existența unei alte vieți după moartea trupului, în care faptele omului vor fi răsplătite după dreptate. Dreptatea divină nu poate lăsa păcatul nepedepsit și virtutea nerăsplătită, ea cere ca ordinea morală să fie deplin restabilită și înstăpânită. Aceasta postulează atât existența unui Drept judecător, cât și a unui suflet nemuritor, căruia i se vor răsplăti toate faptele săvârșite, cum cere dreptatea.

4. Argumentul istoric.

Argumentul istoric pentru dovedirea nemuririi se bazează pe credința universală, din toate locurile și timpurile, în nemurire. După cum întâlnim credința în Dumnezeu la toate popoarele lumii, tot așa și credința în nemurirea sufletului se întâlnește la toate popoarele din toate locurile și în toate timpurile. Chiar strămoșii noștri, geți și daci „nemuritori", erau vestiți în antichitate prin neînfricarea lor în fața morții și credința în nemurirea sufletului. Credința aceasta se vede, de altfel, pretutindeni, îndeosebi în obiceiurile de la înmormântare și cultul morților. Toate popoarele cinstesc trupurile morților, însoțindu-le de anumite ceremonii când le înmormântează sau le incinerează. Faptul însuși al înmormântării trupurilor izvorăște din credința în nemurirea sufletului. Spre a nu fi pradă putreziciunii, trupurile erau îmbălsămate și mormintele îngrijite. Credința în nemurirea sufletului a zidit temple și necropole, a instituit jertfe pentru răscumpărarea și ușurarea păcatelor sufletelor celor adormiți, i-a determinat pe mulți să-și înfrâneze patimile și să se dăruiască nobilelor aspirații și idealuri ale omenirii, cu riscul vieții lor.

Această credință universală în nemurirea sufletului nu poate fi un produs subiectiv al fanteziei, ci o credință naturală generală. Deoarece, cum spune Aristotel, „ceea ce toți oamenii țin instinctiv ca adevărat, este un adevăr natural". Tot ceea ce e admis de totalitatea popoarelor poate fi considerat drept un adevăr natural. Argumentul istoric confirmă, de altfel, demnitatea de crezare a celorlalte argumente în sprijinul nemuririi sufletului.

5. Argumentul teologic.

Revelația dumnezeiască confirmă credința naturală în nemurire și precizează sensul adevărat al nemuririi sufletului. Învățătura despre nemurirea sufletului, bazată pe ideea că sufletul este o substanță spirituală, simplă și deci indestructibilă, în ultimă instanță este o învățătură a credinței și nu a filozofiei. Nemurirea sufletului nu se întemeiază pe o indestructibilitate pe care ar avea-o sufletul în sine, fără voia lui Dumnezeu, ci pe credința că Dumnezeu ține ca sufletul să fie nemuritor. Cu alte cuvinte, nemurirea sufletului nu se bazează simplu pe indestructibilitatea sufletului, ca substanță simplă în sine, ci pe indestructibilitatea relației dintre Dumnezeu și omul înzestrat cu suflet nemuritor, căci Dumnezeu l-a făcut așa pentru o relație veșnică și neîntreruptă cu El. Pentru Dumnezeu, nici o persoană care se află în relație cu El, nu mai încetează de a exista, căci Dumnezeu l-a făcut veșnic partener al Lui, pentru o relație veșnică cu El. Dacă sufletul este nemuritor, aceasta își are cauza în voința creatoare și conservatoare a lui Dumnezeu, Care vrea ca omul, prin suflet, să fie neîntrerupt, veșnic, în relație

de comuniune cu El. De aceea i-a înzestrat sufletul cu memoria faptelor sale, cu conştiinţă morală, ca să regrete toate faptele contrare lui Dumnezeu, să se ştie mereu dependent de El şi să-L laude şi iubească neîntrerupt.

În acest scop, de la început, Dumnezeu a înzestrat sufletul cu harul Său, iar după Întruparea Fiului Său, Iisus Hristos Însuşi, după Înălţarea Sa în cer, S'a sălăşluit prin Botez în toţi cei care cred în El, şi nu poate concepe ca sufletul-sălaş al lui Hristos să se nimicească o dată cu moartea. *„Căci ştim că dacă acest cort, locuinţa noastră pământească, se va strica, avem zidire de la Dumnezeu, casă nefăcută de mână, veşnică în ceruri. Căci de aceea şi suspinăm, în acest trup, dorind să ne îmbrăcăm cu locuinţa noastră cea din cer"* (2 Co 5, 1-2).

Unii teologi protestanţi, ca C. Stange, R. Otto, P. Althaus ş.a., susţin teza distrugerii sufletelor împreună cu trupurile îndată după moarte, a scufundării lor în nefiinţă, din care vor fi chemate împreună cu trupurile la învierea cea de obşte. Dar Sfânta Scriptură afirmă categoric existenţa şi lucrarea sufletelor după moarte. Căci Dumnezeu nu este un Dumnezeu al morţilor, ci al viilor (Mt 22, 32), este *„Dumnezeul lui Avraam, al lui Isaac şi al lui Iacov"* (Iş 3, 6). Toţi drepţii din Vechiul Testament considerau viaţa de aici ca o călătorie, ca trecere spre altă viaţă (Fc 47, 9; Ps 118, 19; Evr 11, 9), iar moartea o socoteau ca o adăugare la părinţi sau unire cu ei. De Avraam se spune că: *„slăbind, Avraam a murit la bătrâneţi adânci şi s'a adăugat poporului său"* (Fc 25, 8), nu în sensul că a fost înmormântat lângă strămoşii lui, căci aceştia odihneau în Mesopotamia, iar el în Canaan, ci că s'a adăugat lângă sufletele strămoşilor lui. Toţi aveau convingerea că la moarte *„trupul se întoarce în pământ, iar sufletul la Dumnezeu Care l-a dat"* (Ecc 12, 7); că *„sufletele drepţilor sunt în mâna lui Dumnezeu şi chinul nu se va atinge de ele. În ochii celor fără de minte, drepţii sunt morţi cu desăvârşire şi ieşirea lor din lume li se pare o mare nenorocire. Şi plecarea lor dintre noi, un prăpăd, dar ei sunt în pace. Chiar dacă, în faţa oamenilor, ei au îndurat suferinţe, nădejdea lor este plină de nemurire"* (Sol 3, 1-4). În Noul Testament, după Învierea lui Hristos, moartea este privită ca o trecere la Domnul, ca o descătuşare pentru a ajunge la comuniunea deplină cu Hristos. *„Ştiind că, petrecând în trup, suntem departe de Domnul, avem încredere şi voim mai bine să plecăm din trup şi să petrecem la Domnul"* (2 Co 5, 6-8). În pilda bogatului nemilostiv şi a săracului Lazăr, se vede că aceştia vieţuiesc după moarte, cu sufletul, şi înainte de învierea trupurilor (Lc 16, 19-31). Iar în Apocalipsă se vorbeşte de cei 24 de bătrâni care se închină Mielului (4, 10), de *„cei ce locuiesc în cer"* (13, 6; 14, 3; 15, 2), de *„sufletele celor junghiaţi pentru cuvântul lui Dumnezeu, care stau sub jertfelnicul din cer"* (6, 9).

De asemenea, Sfinţii Părinţi învaţă unanim că sufletul omului, spre deosebire de sufletul animalelor, este nu numai viaţă pentru altul, adică pentru trup, ci şi viaţă în sine şi pentru sine, dar el are viaţa în sine pentru că Dumnezeu voieşte ca el să trăiască veşnic. „Dacă sufletul trăieşte" – zice Sf. Iustin Martirul – „el trăieşte nu pentru că este viaţă, ci pentru că se împărtăşeşte de viaţă, şi ceea ce se împărtăşeşte din ceva este cu totul altceva decât aceea din care se împărtăşeşte. Sufletul se împărtăşeşte din viaţă, pentru că Dumnezeu voieşte ca el să trăiască. Ca atare, sufletul nu se va mai împărtăşi din viaţă, dacă Dumnezeu va voi ca sufletul să nu mai trăiască. Căci sufletul nu trăieşte prin el însuşi, cum trăieşte Dumnezeu". „Dumnezeu" – zice Atenagora Atenianul – „nu

ne-a făcut ca pe niște oi sau ca pe niște vite, ca să pierim și să dispărem apoi fără urmă... Știm foarte bine că Dumnezeu n'ar fi creat ființa umană cu trup și suflet nemuritor și n'ar fi prevăzut-o cu toate condițiile de supraviețuire, dacă El n'ar fi dorit continuarea acestei existențe. Creatorul lumii întregi cu această destinație l-a creat pe om, ca el să se bucure de o existență rațională și să supraviețuiască desfătându-se în continuu de darul creației". Iar Sf. Maxim Mărturisitorul spune că sufletul este rațional și cugetător, în sine, prin firea sa, și nu din pricina trupului, fiind de sine subzistent și prin aceasta nemuritor. „Iar dacă e prin fire pentru sine subzistent, va lucra și cu trupul, cugetând și raționând după sine și niciodată nu se va lipsi de puterile sale înțelegătoare, ce le are prin fire. Căci cele ce le are prin fire nu i se pot răpi. Deci sufletul existând pururea, cugetă și raționează și prin sine, și cu trupul, pentru sine și pentru ființa sa. Deci nu se va afla nici o cauză care să poată înstrăina de suflet, după desfacerea trupului, atributele ce-i revin în chip natural și nu pentru trup. Iar dacă sufletul nu este de sine subzistent, va fi un accident sădit în chip natural în trupul singur subzistent, iar după desfacerea trupului nemaifiind absolut nimic". „Sufletul fiecăreia din dobitoace" – zice Sf. Grigorie Palama – „este viața trupului însuflețit prin el". Ele au viața nu ca ființă, ci ca lucrare, nefiind în sine, ci pentru altul. Căci această viață nu se vede să aibă nimic altceva, decât cele ce le lucrează prin trup. De aceea, desfăcându-se aceasta, se desface numaidecât și ea. Căci sufletul fiecăruia dintre oameni este și viața trupului însuflețit prin el, și are lucrare de viață lucrătoare pentru altul, lucrare ce se arată adică în trupul însuflețit de el. Dar el are viața nu numai ca lucrare, ci și ca ființă, întrucât sufletul este viu prin el și pentru el însuși. Căci se arată având viață rațională și intelectuală, ca una ce e în chip vădit alta decât viața trupului. De aceea chiar desfăcându-se trupul, sufletul nu se destramă. Iar pe lângă faptul că este indestructibil, mai rămâne și nemuritor, întrucât nu se arată să fie pentru altul, ci are viața prin sine ca ființă.

Așa cum am văzut, sufletul are viața în sine, este nemuritor, prin participare la viață, din darul lui Dumnezeu, Care voiește ca omul să fie veșnic în relație cu El. În plus, sufletul nu are binele sau răul prin ființă, ci numai capacitatea de a primi liber binele sau răul prin ființă, adică de a se împărtăși veșnic de harul lui Dumnezeu sau de a-l refuza.

De altfel, și observațiile din exterior, cu toate diferențele dintre rase și mentalități datorită multelor mii de ani de viață trăită în condiții foarte diferite, duc la concluzia unității esențiale umane, căci însoțirea de persoane, bărbat-femeie, de diferite rase este totdeauna productivă, iar cei născuți în societăți primitive, întârziate, dovedesc prin educație și exercițiu posibilitatea de gândire și viață mai înaltă, civilizată. Mai departe, cercetarea acestor diferențe și a raportului lor cu unitatea umană, precum și examinarea concepțiilor poligeniste (preadamitică, coadamitică și naturalistă), contrare unității neamului omenesc, aparțin exegezei și apologeticii.

Urmașii protopărinților Adam și Eva se nasc pe cale naturală, primindu-și existența de la părinți (Fc 1, 28), potrivit celor sădite în ființa omului de către Creator, Cel ce, prin părinți, *„dă tuturor viață și suflare și toate"* (FA 17, 25).

Teorii cu privire la transmiterea sufletului

Referitor la originea trupului nu s'a ivit nici o controversă, întrucât este evidentă proveniența din părinți. Dar referitor la sufletul urmaşilor lui Adam au apărut trei teorii: preexistențianismul, traducianismul şi creaționismul.

După *teoria preexistențianistă*, al cărei autor este Origen, teorie însuşită de unii eretici (manihei, priscilieni, catari), sufletele au fost create toate deodată, la începutul creației lumii și, păcătuind ele în acea stare, au fost puse în trupuri, ca pedeapsă în vederea curățirii prin suferință în trup.

Preexistențianismul a fost condamnat în Sinodul al cincilea ecumenic, întrucât contrazice atât Revelația, cât și experiența omenească. Căci sufletul primilor oameni a fost creat o dată cu trupul (Fc 2, 7), păcatul s'a săvârşit după creația trupului, cu Adam (Fc cap. 3; Rm 5, 12), iar oamenii, înainte de naşterea lor, nu fac nici bine, nici rău (Rm 9, 11).

Traducianismul, teoria transplantării sau generaționismul, reprezentat de Tertulian, încearcă să explice originea sufletelor prin asemănare cu originea trupurilor, anume că sufletele urmașilor provin din sufletele părinților, ca și trupurile sau ca răsadurile (lat. *tradux* = răsad) din sământa plantelor. Adică sufletele urmașilor s'ar desprinde de sufletele părinților, transplantându-se în urmași sau, metaforic vorbind, se răsădesc în urmași, și așa din generație în generație (de unde *generaționism*), potrivit unei puteri creatoare cu care ar fi dotate sufletele părinților. Astfel, sufletul se cuprinde şi el în legile generale de naştere a organismelor din alte organisme, de unde rezultă şi asemănarea, trupească și sufletească, dintre urmași și înaintași.

Traducianismul susține că se întemeiază pe texte biblice, ca binecuvântarea paradisiacă *„creşteți și vă înmulțiți"* (Fc 1, 28); lui Adam *„i s'a născut un fiu după asemănarea sa și chipul său"* (Fc 5, 3), Set, om complet, deci și după suflet; ca și pe cuvintele Mântuitorului, că *„ce este născut din trup, trup este, și ce este născut din duh, duh este"* (In 3, 6). Traducianismul ar mai avea și avantajul de a explica transmiterea păcatului strămoşesc prin proveniența sufletului urmaşilor din cel al înaintaşilor şi, în acelaşi timp, ar oferi un plus de lumină explicativă textului din Geneză 2, 2, că, după creație, Dumnezeu *„S'a odihnit de toate lucrurile Sale"* și că deci n'ar mai crea nimic în viitor.

Şi totuși traducianismul rămâne fără temei. Mai întâi, întrucât contrazice ființa sufletului, anume spiritualitatea și simplitatea acestuia, din care cauză sufletul fiind de neîmpărțit, nu se poate desface din alt suflet. *Mărturisirea Ortodoxă* (I, 28) declară: „Dacă sufletul ar primi ființă din sământă omenească, atunci împreună cu trupul ar pieri și s'ar preface în pulbere". Al doilea, întrucât spiritele (îngerii) nu se înmulțesc, sufletul nu se poate forma din sufletul părinților și nu există nici un indiciu că părinții ar avea putere creatoare. Al treilea, dacă, simplu, păcatul strămoşesc ar trece de la părinți la copii prin naştere, atunci ar moşteni și păcatele personale ale părinților, nu numai pe cel strămoşesc, cel dintâi. Al patrulea, întrucât cei botezați nu mai au păcatul strămoșesc, ar trebui ca cei născuți din ei să nu mai aibă nici ei acel păcat. Și în sfârșit, din textele scripturistice la care recurge traducianismul în sprijinul lui nu rezultă

că sufletul urmașilor s'ar desprinde prin naștere din sufletul părinților, fără participare creatoare din partea lui Dumnezeu, pentru că Sfânta Scriptură nici nu afirmă, nici nu neagă acest lucru.

Cu toate aceste slăbiciuni, traducianismului nu i se tăgăduiește o parte pozitivă, anume susținerea că la nașterea fiecărei noi ființe omenești, în întregimea ei, participă înaintașii, firește în măsura orânduirii dumnezeiești, nu întru totul revelată.

Creaționismul, susținut de majoritatea Sfinților Părinți și dominant în Biserică, învață că sufletul este de la Dumnezeu prin creație nemijlocită, dat atunci când se formează trupul și este în stare să-l primească, devenindu-i astfel principiu de viață. Temeiul scripturistic al creaționismului este puternic: Sufletul se va întoarce *„la Dumnezeu Care l-a dat"* (Ecc 12, 7); Dumnezeu *„a făcut inimile tuturor"* (Ps 32, 15) și *„zidește duhul omului înlăuntrul lui"* (Za 12, 1), pentru că Dumnezeu *„până acum lucrează"* (In 5, 17), El este *„părintele sufletelor"* (Evr 12, 9) și El dă *„și duh și viață tuturor"* (2 Mac 7, 23).

Dar, deși în general întemeiat, și creaționismul întâmpină dificultăți, mai mare fiind cea referitoare la transmiterea păcatului strămoșesc. Chipul în care creaționismul încearcă explicația transmiterii acestui păcat este inadmisibil, contrar fiind și Revelației, și rațiunii. Căci, dacă sediul păcatului este în trup, cum afirmă teoria, și din trup trece în sufletul creat, orice posibilitate de înțelegere dispare. De aceea, și teoria creaționismului numai în parte este mulțumitoare. Și întrucât creația sufletelor depășește experiența și înțelegerea omenească, ea rămâne o taină cunoscută numai de Dumnezeu.

Primindu-se creaționismul în generalitatea lui, se încearcă de către teologi reducerea greutății de înțelegere a transmiterii păcatului, anume prin opinia că Dumnezeu creează suflete mijlocit, din sufletul părinților, nu nemijlocit, din nimic. Altă formă a acestei opinii ar fi afirmarea unei conlucrări divino-umane la nașterea fiecărui om, deci o anume combinare între creaționism și traducianism.

Cu privire la timpul creării sufletelor, declarația *Mărturisirii ortodoxe* (I, 28), că „sufletul se dă atunci când se formează trupul și este în stare a-l primi", adică la concepție, la procreație sau zămislire, este în acord cu ansamblul învățăturii creștine.

Menirea omului

Coroana creației fiind omul, el a fost ridicat de Creator deasupra tuturor făpturilor pământești, hotărându-i-se totodată o menire corespunzătoare demnității lui deosebite.

Menirea omului se determină: a) în raport cu Dumnezeu; b) cu sine însuși și c) cu natura externă.

a) În raport cu Dumnezeu, menirea omului intră în cadrul rostului general al creației, anume preamărirea lui Dumnezeu și fericirea creaturilor. În special, menirea omului este să-L cunoască, să-L iubească și să-L preamărească pe Dumnezeu, prin acestea putând ajunge la adevărata fericire, la apropierea de Dumnezeu, adevărul, binele și frumosul absolut, prin care se realizează personalitatea umană în forma ei cea mai deplină. În vederea acestui scop, Creatorul l-a cinstit pe om cu mari daruri, în fruntea cărora stau: rațiunea spre adevăr, voința spre bine și sentimentul spre frumos și fericire,

conștiința morală și libertatea. Pe oameni, Dumnezeu *„cu știința înțelegerii i-a umplut, și bune și rele le-a arătat. Pus-a ochiul Său peste inimile lor, ca să le arate mărimea lucrurilor Sale... Pusu-le-a știință și legea vieții le-a dat moștenire. Legătura veșnică a făcut cu ei și judecățile Sale le-a arătat"* (Sir 17, 6-7, 9-10); *„Așa să lumineze lumina voastră înaintea oamenilor, încât să vadă faptele voastre cele bune și să-L mărească pe Tatăl vostru Cel din ceruri"* (Mt 5, 16); *„Preamăriți-L pe Dumnezeu în trupul vostru și în duhul vostru"* (1 Co 6, 20); *„toate spre mărirea lui Dumnezeu să le faceți"* (1 Co 10, 31).

b) În raport cu sine însuși, menirea omului constă în neîncetata perfecționare proprie, prin trăirea virtuților, până la asemănarea cu Dumnezeu. Această menire a omului este mijloc de ajungere și la preamărirea lui Dumnezeu. Căci prin dezvoltarea puterilor sale spirituale și prin viața virtuoasă, manifestată în fapte bune, omul se apropie de Dumnezeu, vestindu-i prin aceasta chiar perfecțiunile, adică preamărindu-L, și ajungând astfel la o treaptă superioară de viață, la fericire. Viața virtuoasă este chip de preamărire a lui Dumnezeu. Dumnezeu ne cere: *„Sfințiți-vă și veți fi sfinți, că Eu, Domnul, Dumnezeul vostru, sfânt sunt"* (Lv 11, 44); *„Fiți desăvârșiți, precum și Tatăl vostru Cel din ceruri desăvârșit este"* (Mt 5, 48). Sfântul Grigorie Teologul zice: „Suntem creați spre fapte bune, ca să Se laude și să Se preamărească Creatorul și, întrucât se poate, să-L imităm pe Dumnezeu".

c) În raport cu natura externă, menirea omului este de a stăpâni lumea materială (Fc 1, 24), ca reprezentant al lui Dumnezeu pe pământ și ca mijlocitor între Creator și făpturile neraționale, ca profet vestitor al voii lui Dumnezeu și ca preot aducător al jertfei de preamărire și mulțumire Părintelui ceresc în numele făpturilor necuvântătoare, în vederea realizării celor de Dumnezeu rânduite pentru toți, și lume, și om.

Starea originară a omului

De la creație, omul a fost înzestrat de Dumnezeu cu toate puterile fizice și spirituale necesare ajungerii la menirea sa. Scurt spus, starea originară, primordială a omului a fost o stare de perfecțiune și fericire. Revelația arată această stare prin chiar constatarea lui Dumnezeu că toate *„erau foarte bune"* (Fc 1, 31). În special, demnitatea deosebită a omului constă în aceea că a fost creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu (Fc 1, 26), el, omul, *„fiind chipul și mărirea lui Dumnezeu"* (1 Co 11, 7). *„Dumnezeu l-a zidit pe om spre nestricăciune și l-a făcut după chipul ființei Sale"* (Sol 2, 23).

Cele cuprinse în Sfânta Scriptură despre chipul și asemănarea lui Dumnezeu în om sunt explicate în cugetarea Sfinților Părinți, anume în ce constă chipul și în ce constă asemănarea lui Dumnezeu.

Chipul lui Dumnezeu nu se referă la trup, pentru că Dumnezeu nu are trup, dar totuși chipul nu-i cu totul străin de trup, întrucât trupul participă oarecum la puterea sufletului, prin formă, poziție și posibilitate de exprimare a stărilor sufletești. În înțelesul acesta se poate spune că omul întreg are chipul lui Dumnezeu, ceea ce și afirmă Sfânta Scriptură: *„Să facem om după chipul și asemănarea noastră"* (Fc 1, 26). Duh fiind Dumnezeu, chipul Lui se referă la natura spirituală a omului, rațiune, voință, sentiment, întrucât toate tind spre Dumnezeu. Deci chipul lui Dumnezeu în om este

înclinația acestuia spre Dumnezeu, cuprinzându-se aici și consecința înclinării, anume stăpânirea asupra lumii materiale (Fc 1, 28).

Deosebirea dintre chipul și asemănarea lui Dumnezeu în om se pot exprima astfel: chipul se referă la natura spirituală, intelectuală și morală a omului, rațiune și libertate și înclinație spre Dumnezeu; iar asemănarea, la scopul către care tinde omul, dezvoltarea și perfecționarea lui morală. Punctul de plecare spre asemănare este chipul, acesta conținând înclinarea spre asemănare, spre culme, adică spre Dumnezeu, spre bine, adevăr și frumos. Asemănarea este astfel starea de sfințenie și dreptate, câștigată prin practica virtuții și ajutorul haric. Teologic spus, speculativ, chipul este asemănarea în potență (ca posibilitate); iar asemănarea chipul în actualitate, realitate (Sf. Vasile cel Mare). Cum spune și Sf. Ioan Damaschin, „Cuvintele *după chip* indică rațiunea și libertatea, iar cuvintele *după asemănare* arată asemănarea cu Dumnezeu în virtute, atât cât este posibil."

Deosebirea dintre chipul și asemănarea lui Dumnezeu în om se bazează pe Sfânta Scriptură. Înainte de a-l crea pe om, Dumnezeu zice: *„Să facem om după chipul și asemănarea noastră"*; iar după creare, Scriptura spune: *„ Și a făcut Dumnezeu pe om după chipul Său"* (Fc 1, 26-27), fără să se adauge *„și după asemănare"*. Explicația este că, la creație, asemănarea era numai în potență. „Suntem după chip prin creație, iar după asemănare ajungem prin noi înșine, prin voința noastră liberă... În creație am primit posibilitatea de a deveni asemenea lui Dumnezeu și, dând-ne această posibilitate, Dumnezeu ne-a făcut pe noi înșine lucrătorii asemănării noastre cu El, spre a ne dărui răsplată pentru activitatea noastră" (Sf. Grigorie de Nyssa).

În starea primordială sau paradisiacă, cea dinainte de păcat, chipul lui Dumnezeu în om era perfect. Aceasta reiese din ceea ce ne spune Revelația despre sufletul, trupul și împrejurările de viață ale protopărinților în raiul pământesc. Cunoașterea omului, rațiunea, era luminată, sănătoasă, fără prejudecăți, fără rătăcire. Aceasta rezultă din faptul că omului, îndată după creație i s'a dat stăpânirea pământului (Fc 1, 28), că omul a dat nume potrivite animalelor, fără ca Dumnezeu să corecteze ceva (Fc 2, 9-20), a dat nume Evei, cunoscând modul creației (Fc 2, 23). Tot așa, puterea morală a primilor oameni era deplină, adică voința curată și dreaptă, supusă rațiunii și lui Dumnezeu, fără luptă lăuntrică și fără piedici, iar sentimentul încălzit de bine și frumos, ceea ce exprimă Scriptura: *„Adam și femeia lui erau amândoi goi și nu se rușinau"* (Fc 2, 25); *„Dumnezeu l-a făcut pe om drept"* (Ecc 7, 29).

Tot așa, trupul omului era perfect sănătos, lipsit de dureri, suferințe și boli, acestea fiind urmări ale păcatului (Fc 3, 16). Mai mult, omul era nemuritor și după trup. *„Căci Dumnezeu n'a făcut moartea... Dumnezeu l-a creat pe om spre nestricăciune... iar moartea a intrat în lume prin pizma diavolului"* (Sol 1, 13; 2, 23-24). Moartea este urmarea păcatului (Fc 2, 17; 3, 19; Rm 5, 12; 6, 23).

În starea paradisiacă, și condițiile de viață erau foarte bune, nimic nu-i lipsea omului și nimic nu se opunea stăpânirii lui, iar munca era un plăcut exercițiu al puterilor spirituale și fizice.

Avându-se în vedere darurile cu care au fost înzestrați protopărinții neamului omenesc, se ajunge la concluzia că, în starea primordială, omul se găsea în plină armonie

şi cu sine însuşi, şi cu Dumnezeu, şi cu natura externă. Faptul acesta însă nu înseamnă că acea stare era întru totul perfectă, pentru că perfecțiunea Îi aparține numai lui Dumnezeu. Este evident, cum observă Sfinții Părinți, că perfecțiunea primului om era relativă, conținând totuși tot ce era necesar, și spiritual și fizic, pentru îndeplinirea misiunii lui, misiune la care nu ajunsese încă. Curăția protopărinților încă nu era sfințenia și dreptatea desăvârșită, fiindcă acestea se desăvârşesc, ca orice virtute, prin exercițiu și încercare, prin care protopărinții încă nu trecuseră. Protopărinții se aflau numai pe calea desăvârşirii. Dacă s'ar înțelege starea morală primordială ca desăvârșită, ea ar exclude posibilitatea căderii, și atunci căderea ar rămâne cu totul inexplicabilă. Dar Adam nu ajunsese încă la asemănarea cu Dumnezeu.

Tot așa, cu privire la trup, nestricăciunea și nemurirea nu înseamnă nemurire din fire, ci doar posibilitatea de nemurire condiționată de atingerea perfecțiunii virtuții și de primirea harului vieții, reprezentat, atunci, prin pomul vieții, de care, după cădere, omul a fost îndepărtat (Fc 3, 22).

Sfinții Părinți afirmă, tot așa, relativitatea perfecțiunii paradisiace ca rezultând şi din comparația între creație și mântuire. Căci, în general, mântuirea este restabilirea stării originare și refacerea chipului lui Dumnezeu în om, dar, pe lângă acestea, mântuirea se înalță mult peste darurile anterioare, prin înfierea în Iisus Hristos și viața în El (1 Co 15, 45-49), pe care Adam nu le avea, iar în Hristos harul se revarsă în plinătatea lui, ca *„har peste har"* (In 1, 16).

Deosebiri interconfesionale

Deosebirile interconfesionale referitoare la starea originară a omului pun în lumină și mai clară adevărul doctrinei ortodoxe cu privire la acea stare, doctrină așezată neclintit, ca în toate problemele, pe temeiul Sfintei Scripturi și al Sfintei Tradiții. Căci și teologia romano-catolică, și cea protestantă vin cu exagerări, care nu rezistă examinării obiective pe baza Revelației.

Astfel, și după romano-catolici, și după protestanți, starea originară a omului era perfectă în toate privințele : după romano-catolici, ca dreptate originară rezultată dintr'un dar adăugat naturii, supranatural; iar după protestanți, ca aparținând firii omului din momentul creației, întrucât, în concepția protestantă, nu există nici o deosebire între chipul și asemănarea lui Dumnezeu în om.

Amândouă aceste teze, romano-catolică și protestantă, sunt exagerate, neîntemeiate în ceea ce au specific.Exagerarea se arată în următoarele: doctrina romano-catolică pleacă de la o împărțire artificială a omului în două, o parte naturală constând din trup și suflet, și una supranaturală, a darului supraadăugat în om. În cea dintâi nefiind armonie de la creație, ci luptă între tendințe diverse și contrare, trupești și sufletești, și deci greutate în săvârșirea binelui, providența divină completează lucrarea creației, prin darul supraadăugat, și astfel se ajunge la dreptatea „originară", pe care omul n'o avea la creație. Prin urmare, ceea ce este superior în omul cel dintâi: comuniunea cu Dumnezeu, curăția inimii și a voinței, toate sunt daruri supranaturale cu care a fost împodobit primul om, pe deasupra naturii lui. Căci, după romano-catolici, dacă dreptatea

originară n'ar fi supranaturală, ci ar aparține naturii, ar urma cu necesitate divinizarea omului, ceea ce este inadmisibil.

Observăm însă că această împărțire a omului în partea naturală, primită prin creație, și cea supranaturală, suprapusă celeilalte prin har, prin pronie, este cu totul străină izvoarelor Revelației. Căci împărțirea aceasta presupune o împărțire în Dumnezeu Însuși, Proniatorul apărând ca un corector al Creatorului.

Se înțelege că starea primordială umană e întreținută în primul rând de harul divin, dar aceasta nu înseamnă că omul natural, rezultat din creație, n'ar participa personal, prin cugetare și libertate, la acea stare, ca și la înaintarea de la chip spre asemănarea cu Dumnezeu.Căci numai așa, ceea ce și învață Ortodoxia, omul în starea lui primordială constituie o unitate vie și armonioasă, vrednică de înțelepciunea și atotputernicia dumnezeiască.

1. O serie de consecințe dogmatice exagerate mai decurg din *concepția romano-catolică* a despărțirii constituției naturale a omului de „dreptatea originară", fruct exclusiv al harului:

a. Dacă dreptatea originară este rod exclusiv al supranaturalului, al harului, atunci căderea apare ca imposibilă. Căci nu se poate înțelege nici cum dreptatea renunță la funcția ei de a menține armonia originară, nici cum omul perfect respinge ajutorul puterii divine, care, până la cădere, îl susținea în starea fericită.

b. Dacă dreptatea originară este redusă numai la darurile supraadăugate, atunci omul este diminuat fără aceste daruri, mărginit la o stare strict naturală, fără să se deosebească prin ceva de omul căzut, cel de după păcat, ceea ce este identic cu erezia pelagiană.

c. Tot așa, dacă dreptatea originară este simplu adaos, simplă podoabă, atunci ea este pusă din extern și mecanic peste om, fără să constituie o unitate armonioasă cu natura omului. De aici concluzia că viața religioasă n'ar fi proprie persoanei omenești, ceea ce este tot pelagianism.

d. Dacă starea paradisiacă a omului era perfectă, ea rezultând exclusiv din lucrarea harului supraadăugat, rămâne cu totul de neînțeles ce funcție mai puteau îndeplini puterile spirituale ale naturii omului.

e. Dacă dreptatea originară este doar adaos la firea omului, atunci pierderea acestei dreptăți prin cădere în păcat nu mai alterează firea, neaparținându-i acesteia, și de aici rezultând ideea unei egalizări a omului căzut cu cel de dinaintea căderii. Evident, greșeală din punct de vedere al doctrinei ortodoxe.

2. La extrema opusă catolicismului, *doctrina protestantă* afirmă că poziția morală și fizică în starea originară se datora puterilor firești rezultate din creație; iar chipul și asemănarea lui Dumnezeu în om, considerate fiind ca numiri sinonime, denumesc aceeași realitate umană, anume perfecțiunea originară a omului.

Obișnuit, doctrinei protestante i se recunoștea și un aspect pozitiv, anume că așază dreptatea originară în natura omului, nu în ceva suprapus acesteia, dar, totodată, se atrage atenția asupra aspectului negativ al concepției protestante despre conținutul dreptății originare, din care este exclus harul divin, ca și cum totul ar fi rezultat din creație, nemaifiind nevoie de har în starea paradisiacă.

Aici, greșeala protestantă constă în nesocotirea mărginirii firii omenești, ca și cum omul ar fi putut să fie drept și sfânt fără ajutor haric. Căci și îngerii au ajuns în stare de nepăcătuire, la perfecțiune morală, treptat, progresiv, și cu ajutor haric. Chiar și omul curat, Iisus Hristos, deși unit personal cu Logosul, urca pe scara desăvârșirii, *„creștea și se întărea cu duhul... sporea cu înțelepciunea și cu vârsta și cu harul"* (Lc 1, 80; 2, 52).

Mai departe, confundând între ele numirile de chip și asemănare a lui Dumnezeu în om și afirmând, și prin această confuzie, perfecțiunea deplină a stării primordiale a omului, concepția protestantă ajunge inevitabil la două piedici de neînlăturat: 1) nu mai poate face distincție între ceea ce este firesc și ceea ce este suprafiresc în protopărinți; 2) nu mai poate oferi explicația căderii în păcat a omului perfect.

Căderea omului în păcat

Dogma despre păcatul strămoșesc are o importanță deosebită, întrucât acest păcat constituie premisa fundamentală a mântuirii. Pentru nimicirea acestui păcat și a urmărilor lui, S'a întrupat Însuși Fiul lui Dumnezeu, Iisus Hristos, săvârșitorul mântuirii.

Păcat strămoșesc se numește starea de reală păcătoșenie a naturii omenești căzute, cu care se naște fiecare om ca urmaș natural al lui Adam.

Originea păcatului strămoșesc

Se află în neascultarea protopărinților noștri, Adam și Eva, care, ispitiți de diavol, nesocotesc voința divină, călcând porunca lui Dumnezeu, de a nu mânca dintr'un anumit pom.

Cum s'a arătat mai înainte în expunerea despre starea primordială a omului, acesta a fost creat bun, după chipul lui Dumnezeu, și cu menirea de a deveni și *„după asemănarea"* lui Dumnezeu, putându-se desăvârși prin dezvoltare și întărire în virtute și prin liberă conlucrare cu harul divin. În vederea ajungerii la desăvârșire, Dumnezeu l-a înzestrat pe om cu toate puterile spirituale și fizice necesare atingerii desăvârșirii. Pentru aceasta mai trebuia încă un examen moral, încercarea prin care, în mod conștient și liber, să recunoască și să manifeste supunerea și recunoștința față de Creatorul său atotbun și să-și câștige, totodată, și vrednicie personală, cuprinsă în desăvârșire, pe de o parte, iar pe de alta, pentru a fi ferit, întărit fiind, de mândria prin care căzuse diavolul. Căci „nu era folositor ca omul să dobândească nemurirea fără să fie ispitit și încercat, ca să nu cadă în mândria și osânda diavolului", cum spune Sfântul Ioan Damaschin. Încercarea prealabilă apare ca necesară, căci cel neispitit și neîncercat nu este vrednic de nimic (cf. Sir 34, 10). Astfel, porunca nu este semn de tiranie, ci manifestarea bunătății și înțelepciunii din partea lui Dumnezeu, spre a-l ridica pe om la starea de libertate deplin întărită, iar nu pentru a-l robi. Căci puterea morală nu crește decât prin exercițiu și după o normă morală aplicată în concret. Dumnezeu a dat omului porunca, spune Sfântul Grigorie Teologul, „spre a procura materie voinței lui libere", spre exercitarea și întărirea calităților morale.

Importanța poruncii date primilor oameni consta și în aceea că, unică fiind, cuprindea în sine întreaga lege morală, comunicată lor de Dumnezeu. În felul comportării omului față de legea morală se arăta hotărârea conștientă și liberă a lui față de Dumnezeu, prin încredere și iubire față de Părintele Creator, sau, contrar, prin desprinderea de Acesta și încercarea de înălțare prin puteri proprii.

Adam a primit porunca din raiul pământesc direct de la Dumnezeu, apoi a comunicat-o și Evei, iar începutul păcatului se face prin nesocotința Evei, la care se aliază și Adam.

Istorisirea biblică a căderii protopărinților, cuprinsă în capitolul 3 al Genezei, arată cum diavolul în chip de șarpe reușește să o înșele pe Eva, insuflându-i, pe de o parte, îndoială și neîncredere în Dumnezeu, prezentat de diavol ca invidios, Care, temându-se oarecum că prin mâncarea fructului oprit omul s'ar face asemenea Lui, iar pe de altă parte, șarpele trezind în Eva mândria de a poseda, ca independență absolută, îndumnezeirea, prin mâncarea din fructul cunoștinței binelui și răului. Mândria punând stăpânire pe sufletul Evei, o duce la păcat, iar Adam, la îndemnul ei și din aceleași motive, cade și el în păcat, cu urmări atât de grele pentru toți urmașii.

După săvârșirea păcatului, a apărut conștiința vinovăției, cunoscând că *„erau goi"*, dar fără mărturisirea vinei, ci doar a rușinii, prin *„sunt gol și m'am ascuns"*. Arătându-i-se vinovăția de către Dumnezeu, Adam o atribuie femeii și prin ea chiar lui Dumnezeu: *„Femeia pe care mi-ai dat-o să fie cu mine, aceea mi-a dat din pom și eu am mâncat"*. Întrebată la rândul ei, femeia dă vina pe șarpe, iar șarpele (diavolul) nu mai este întrebat, căderea lui fiind de mai înainte totală și definitivă. Omul însă, nedând semn de căință și de dorința de a se întoarce, rămâne, deși nu definitiv, pe calea păcatului, cu toate consecințele acestuia. Urmează blestemul asupra șarpelui, apoi asupra oamenilor, prima vestire a mântuirii, protoevanghelia (Fc 3, 15) și dictarea pedepsei.

Referatul biblic despre cădere, asemenea celui despre creație, are caracter istoric. Orice interpretare alegorică se exclude atât prin importanța faptului istorisit relativ la originea răului din lume, interpretarea alegorică neaducând aici decât confuzii, cât și prin claritatea cu care vorbesc textele biblice ulterioare despre istoricitatea căderii primilor oameni (Sir 25, 27; Sol 2, 24; 2 Co 11, 3; 1 Tim 2, 14). Cei doi pomi din grădina Edenului: pomul cunoștinței binelui și răului și pomul vieții, sunt pomi adevărați, obișnuiți, reali, dar având un anumit scop, hotărât de Dumnezeu: primul, ca mijloc de exercitare spre virtute, al doilea, ca plată a virtuții câștigate prin exercițiu moral și prin respingerea ispitei.

Cu privire la șarpele amăgitor, este neîndoielnic că sub înfățișarea lui se ascundea diavolul. *„Acela (diavolul) dintru început a fost ucigător de oameni"* (In 8, 44); *„șarpele a amăgit cu vicleșugul lui"* (2 Co 11, 3); *„și nu Adam a fost amăgit, ci femeia fiind amăgită, s'a săvârșit călcarea poruncii"* (1 Tim 2, 14); *„prin pizma diavolului a intrat moartea în lume"* (Sol 2, 24); *„diavolul dintru început păcătuiește; pentru aceasta S'a arătat Fiul lui Dumnezeu, ca să sfarme lucrările diavolului"* (1 In 3, 8).

Mai întâi a păcătuit Eva, dar gravitatea păcatului apare prin căderea în păcat a lui Adam, el fiind capul omenirii; păcatul însă nu este împărțit, el rămânând unul și același.

Ființa păcatului strămoșesc

Constă în nesupunere și neascultare, neîncredere și nerecunoştinţă, toate acestea având la bază mândria, principiul propriu al păcatului: *„Începutul păcatului este mândria"* (Sir 10, 13); „Primul om a căzut în păcat prin mândrie, dorind a fi ca Dumnezeu" (Sf. Ioan Gură de Aur).

Păcatul lui Adam este păcat de moarte. Aceasta rezultă din caracterul poruncii călcate, care cuprindea întreaga lege morală, pe de o parte, iar pe de alta, din ușurința cu care s'a săvârșit de către omul înzestrat cu însușiri superioare, precum și din lipsa de valoare exterioară a lucrului cerut de poruncă, ca și din pedeapsa impusă de dreptatea dumnezeiască.

Cât este omeneşte cu putinţă, fiinţa păcatului strămoşesc ni se lămurește dacă avem în vedere: 1) aspectul lui *material;* 2) aspectul lui *formal;* 3) aspectul lui ca *pedeapsă.*

1. După aspectul său *material,* adică după conținut, păcatul constă în pierderea nevinovăției (dreptății) primordiale, ieșirea din comuniunea cu Dumnezeu, retragerea harului divin, alterarea chipului lui Dumnezeu în om, toate acestea apărând și ca urmări.

2. O atenţie mai deosebită trebuie să-i acordăm aspectului *formal* al păcatului strămoșesc, întrucât vina constituie nota specifică a oricărui păcat, fără de care nici nu poate exista păcat, ci doar lipsă sau rău fizic. Vina aşază fapta păcătoasă în fața dreptății dumnezeiești, făcându-l răspunzător pe călcătorul de lege.

Vina pentru păcatele personale este evidentă, dar nu tot la fel pentru păcatul nesăvârșit personal. Analizând însă starea produsă de păcat, starea numită păcat *habitual,* rezultat al păcatului *actual,* al faptei, se înțelege ceva, dar prea puțin, din faptul că unde este păcat, este necesară și vina. Aici, vina se cuprinde în dispoziția păcătoasă rezultată din prima călcare a voinței lui Dumnezeu, transmisă şi nouă ca stricăciune a naturii umane, numai că la urmașii primului om imputarea este numai indirectă, nu ca la Adam, directă. Dar ceea ce pare că se înțelege este prea puțin pentru a pătrunde cu adevărat modul în care se transmite păcatul strămoșesc la urmaşi care n'au săvârșit păcatul; și totuși poartă pata lui.

3. Cu privire la *pedeapsa* pentru păcat, trebuie subliniat că e firesc ca ea să urmeze păcatului, altfel ordinea morală nesocotită și tulburată prin el nu s'ar mai restabili, autoritatea ei dispărând, și totodată nu s'ar mai adeveri realitatea dreptății dumnezeiești.

Pedepsele se manifestă în mai multe feluri: în suflet, prin sentimentul vinovăției și prin mustrări de conştiinţă; în viața externă prin suportarea unor greutăți și suferințe atât sub aspect material, cât și social (Fc 3, 17, 19). Dar pedeapsa cea mare este moartea: *„Plata păcatului este moartea"* (Rm 6, 23), care este de trei feluri: trupească, sufletească și veşnică. *Moartea trupească,* deși apare ca rezultând din firea trupului, este şi pedeapsă (Fc 2, 17; Rm 5, 12), căci nemurirea din starea primordială a omului era numai virtuală, potențială, deci cu putinţa de a nu muri, dacă omul ar fi rămas în comuniunea cu Dumnezeu. Pierzând însă această comuniune, moartea se actualizează în om și ca pedeapsă pentru păcat.

Moartea sufletească este ruperea legăturii harice dintre om și Dumnezeu, deci stricarea relației divino-umane și intrare în robia păcatului, decădere morală și stare de

păcat, ea apărând astfel și ca aparținând conținutului păcatului strămoșesc și ca urmare a acestuia.

Pedeapsă pentru păcat și urmare a păcatului este și *moartea veșnică*, despărțirea veșnică de Dumnezeu, neputință de a intra în împărăția lui Dumnezeu, căci: *„Printr'o singură greșeală a venit osânda pentru toți oamenii"* (Rm 5, 18). Aceasta însă numai până la mântuirea în Hristos, căci *„precum în Adam toți mor, așa și întru Hristos toți vor învia"* (1 Co 15, 22), desființându-se moartea veșnică pentru cei înfrățiți cu Hristos. Pentru aceștia, adică pentru cei renăscuți în Hristos, și moartea trupească nu mai este înspăimântătoare, putând fi așteptată cu liniște și seninătate spirituală, ea nemaifiind decât trecerea de la cele pământești, stricăcioase, la cele nestricăcioase, în împărăția lui Dumnezeu.

Teorii privind transmiterea păcatului strămoșesc

Aceste considerații care circulă printre teologii ortodocși constituie conținutul așa-numitei teorii a **imputațiunii indirecte** a păcatului originar. Ea însă nu înlătură misterul transmiterii păcatului, fie și numai sub aspect habitual, ca dispoziție spre păcat, dispoziție prin care, până la recâștigarea harului, toți *„suntem fii ai mâniei"* (Ef 2, 3). Căci pentru rațiune este de neînțeles cum Dumnezeu Cel drept impută oamenilor păcatul strămoșului lor, fără ca ei să-l fi săvârșit. Aceasta, pentru că vina presupune cunoaștere și voință liberă, despre care nu se poate vorbi la urmași pentru un păcat săvârșit înainte ca ei să existe. De aceea, recunoscând neputința pătrunderii dogmei cu rațiunea noastră, adevărul afirmat de dogmă se primește prin credință, el fiind întemeiat pe cuvântul lui Dumnezeu Cel absolut drept și bun.

Dată fiind importanța acestei dogme, nu este greu de înțeles de ce s'au făcut mai multe încercări, s'au formulat diverse teorii, cu scopul de a găsi o explicație sau cel puțin o reducere a misterului, însă toate au rămas nesatisfăcătoare și mai mult, parcă au subliniat adâncimea misterului, în loc să limpezească taina.

Una dintre acestea este **teoria imputațiunii externe**, după care urmașii sunt vinovați prin simplul fapt că descind din Adam, ei având o vinovăție externă. Această teorie n'are temei nici în Sfânta Scriptură, nici în Sfânta Tradiție. Căci în urmași păcatul nu-i numai imputat, ci e real, Dumnezeu neputând socoti păcătos și pedepsi pe cel ce nu este vinovat de faptă. Iar având în vedere mântuirea, aceasta nu este reală, dacă păcatul pe care îl nimicește nu este real.

Altă teorie e cea a **omului universal**, numită și **naturalistă**; încercând să se întemeieze pe textul din Romani 5, 12, îl consideră pe Adam ca om universal, care concentrează în sine întreaga natură omenească, așa că în căderea lui se cuprinde căderea întregii naturi omenești. Neajunsurile acestei teorii sunt: a) Textul de la Romani 5, 12 spune numai că *„printr'un singur om a intrat păcatul în lume și prin păcat moartea"*, fără să spună ceva despre modul transmiterii păcatului – ca de altfel, nicăieri în Sfânta Scriptură –, ci arată numai realitatea păcatului și originea lui în primul om. b) Adepții acestei teorii mai susțin că în Adam nu se găseau urmașii lui ca persoane care cugetă și voiesc împreună cu el. Cugetarea și voința unei persoane nu există înainte de existența reală a persoanei respective. c) În general, responsabilitatea urmașilor pentru caracterul

moral și greșelile înaintașilor nu contribuie cu nimic la acestea, adică la caracter și la greșeli; invers da: înaintașii contribuie la formarea caracterului moral al descendenților lor. Așadar, din punct de vedere moral, urmașii nu pot fi făcuți responsabili decât dacă au contribuit personal la faptele înaintașilor, de pildă ale părinților.

Teoria păcatului strămoșesc ca păcat al naturii susține că vina din păcatul strămoșesc se moștenește, deoarece aceasta este cuprinsă în natura moștenită. De aici provine deci responsabilitatea urmașilor, dar această opinie nu e prin nimic întemeiată. Căci nimeni nu poate înțelege cum descendența după natură ar cuprinde și libertatea morală personală.

Teoria aligațiunii (de la *alligo* = a obliga) propriu-zis inventează o hotărâre a lui Dumnezeu, conform căreia s'ar fi stabilit o legătură morală între voința lui Adam și voința urmașilor lui și astfel, dacă Adam a călcat porunca, au călcat-o toți urmașii lui. Această teorie, după care vina din păcatul strămoșesc s'ar întemeia pe un decret arbitrar al lui Dumnezeu, a Cărui dreptate parcă ar fi dispărut, este cu totul inacceptabilă. Chiar dacă susținătorii ei fac analogie cu mântuirea în Hristos, aceasta nu aduce nici un sprijin teoriei pentru că, deși Mântuitorul Hristos reprezintă întreaga omenire, mântuirea realizată în El nu se împărtășește decât celor renăscuți duhovnicește prin botez. De aceea, analogia n'are valoare, întrucât păcatul strămoșesc se transmite prin moștenire.

Urmările păcatului strămoșesc

Cuprind stricarea armoniei omului cu Dumnezeu, cu sine însuși și cu natura înconjurătoare; ele se arată îndată după păcat, răsfrângându-se asupra omului întreg: 1) *la suflet*, 2) *la trup* și 3) *la condițiile de viață*.

1. **Cu privire la suflet**, păcatul are ca urmare pierderea nevinovăției (dreptății) și sfințeniei originare, componente ale comuniunii cu Dumnezeu, *„căci ce însoțire are dreptatea cu fărădelegea?"* (1 Co 6, 14). Se pierde astfel harul divin, principiul adevăratei vieți umane, și se intră în moartea sufletească, care înseamnă rupere de izvorul vieții duhovnicești și neputința de a face fapte vrednice de mântuire, precum zice psalmistul: *„Că iată, cei ce se depărtează de bine (Dumnezeu), pier"* (Ps 72, 27), iar Sfântul Apostol Pavel spune: *„Plata păcatului este moartea"* (Rm 6, 23).

O altă urmare este stricăciunea interioară, spirituală, care cuprinde întunecarea rațiunii, pervertirea inimii și slăbirea voinței, care toate nu se mai orientează spre adevăr și bine, adică spre Dumnezeu, ci înclină mai mult spre rău, ceea ce înseamnă alterarea chipului lui Dumnezeu în om. Prin această alterare s'a pierdut și armonia originară dintre trup și suflet, apărând potrivnicie între ele și lupte în care înving adeseori patimile inferioare.

Alterarea chipului lui Dumnezeu în om nu înseamnă însă distrugerea sau desființarea lui, căci nici una din funcțiile sufletești umane nu a fost nimicită prin păcat. Scurt spus, prin păcat s'a alterat sau s'a umbrit chipul lui Dumnezeu în om, dar nu s'a distrus. Tendința și capacitatea omului de a cunoaște adevărul și de a voi binele au rămas în om și după cădere, dar evident slăbite. Omul căzut poate cunoaște adevărul religios

și moral și poate împlini normele morale. Aceasta se poate vedea din faptul că omului căzut i s'au făcut descoperiri de către Dumnezeu și i s'au arătat urmările împlinirii și ale nesocotirii acestor descoperiri, el putându-se decide asupra căii de urmat. Așadar, nici funcția de cunoaștere a rațiunii, nici libertatea voinței n'au fost desființate, ci numai slăbite. Și omul căzut poate face binele, învingând ispita: *„Când faci bine, oare nu-ți este fața senină?"* (Fc 4, 7); omul căzut poate respinge moartea, alegând viața: *„Eu astăzi ți-am pus înainte viața și binele, moartea și răul... binecuvântarea și blestemul... Alege deci viața"* (Dt 30, 15, 19).

2. **Cu privire la trup**, păcatul a adus slăbiciuni și neputințe, lipsuri și suferințe, inclusiv moartea fizică (Fc 3, 19). Nemurirea trupească pe care omul înainte de cădere o avea ca potențialitate sau virtualitate nu s'a actualizat, nu s'a realizat, ci pierzându-se, moartea i-a luat locul, devenindu-i naturală omului. Însăși nașterea de fii va fi *„întru dureri"*, ca un indiciu că păcatul a venit prin femeie (1 Tim 2, 14).

3. **Cu privire la condițiile externe**, păcatul le-a îngreuiat, pentru om urmând izgonirea din rai (Eden), blestemarea pământului și restrângerea stăpânirii omului asupra naturii și întregului ei conținut.

Toate aceste urmări arată gravitatea primului păcat săvârșit de om și ele trebuiau să apară, deoarece altfel nu s'ar fi cunoscut și simțit de către protopărinții noștri vina pentru această gravă cădere.

Existența reală și universală a păcatului strămoșesc

Rezultă din faptul că acest păcat nu este numai o faptă izolată în sine, deci o simplă călcare a legii, ci și o stare produsă de păcat, o stare reală de păcătoșenie care se prelungește, constituind o continuare a păcatului ca faptă, stare în care se nasc toți urmașii naturali ai lui Adam, acestora fiindu-le propriu ca moștenire, fiind săvârșit doar de firea lor. Acest păcat moștenit se numește *păcat strămoșesc, originar, ereditar.*

În decursul timpului, au apărut, sub felurite forme, și opinii care tăgăduiau realitatea păcatului strămoșesc. Așa, maniheii și priscilienii considerau că firea omului fiind rea în sine, nu poate fi vorba de un păcat al lui Adam; origeniștii susțin că păcătoșenia generală din lume se datorește unui păcat săvârșit de suflete înainte de încorporarea lor în trupuri; pelagienii consideră păcatul lui Adam ca fiind exclusiv un păcat personal, el rămânând doar un exemplu rău pentru urmași, lipsurile, suferințele și moartea fiind fenomene naturale, fără legătură cauzală cu păcatul primilor oameni; socinienii și raționaliștii se găsesc pe aceeași linie cu pelagienii.

Realitatea și universalitatea păcatului strămoșesc sunt mărturisite cu claritate de Revelația divină: *„Cine este curat de păcat? Nimeni, chiar și dacă viața lui pe pământ ar fi de numai o zi"* (Iov 14, 4); *„Că iată întru fărădelegi m'am zămislit și întru păcate m'a născut maica mea"* (Ps 50, 6). Conștiința unei păcătoșenii general-umane este exprimată și în unele rugăciuni, psalmi și profeții mesianice ale Vechiului Testament, ca și în diversele sacrificii atât la iudei, cât și la păgâni.

În Noul Testament: *„Ce este din trup, trup este"* (In 3, 6); *„... și eram din fire fii ai mâniei ca și ceilalți"* (Ef 2, 3); *„Știm că... și lumea întreagă zace sub stăpânirea celui viclean"* (1 In 5, 19); *„Drept aceea, precum printr'un singur om a intrat păcatul în lume și prin păcat, moartea, și astfel moartea a trecut la toți oamenii prin cel în care toți au păcătuit... căci dacă prin greșeala unuia moartea a împărățit, prin unul singur..."* (Rm 5, 12, 17); *„Căci precum toți mor în Adam, așa toți vor învia întru Hristos"* (1 Co 15, 22).

Sfânta Tradiție de asemenea mărturisește realitatea și universalitatea păcatului strămoșesc. Astfel, chiar mai înainte de ivirea pelagianismului, care nega realitatea păcatului strămoșesc, numeroși Sfinți Părinți și scriitori bisericești, ca Iustin Martirul, Irineu, Tertulian, Ciprian, Origen și alții, mărturisesc credința permanentă a Bisericii despre realitatea și universalitatea păcatului strămoșesc. Condamnându-i pe pelagieni, sinodul din Cartagina (418) confirmă credința Bisericii în realitatea și universalitatea păcatului strămoșesc.

Așadar, neascultarea lui Adam este cauza morții tuturora, iar ascultarea lui Hristos este cauza îndreptării și vieții tuturor celor uniți cu El.

Singura excepție de la universalitatea acestui păcat este Iisus Hristos, zămislit în Sfânta Fecioară Maria de la Duhul Sfânt și născut fără păcatul strămoșesc. Motivele acestui fapt sunt: 1) Zămislirea și nașterea lui Hristos se petrec prin lucrare dumnezeiască, nu prin putere naturală de înmulțire; 2) În Iisus Hristos este exclusă prezența păcatului, El nefiind numai om adevărat, ci și Dumnezeu adevărat; 3) Calitatea Lui de Mântuitor exclude orice prezență a păcatului, întrucât El este Răscumpărătorul oamenilor prin moartea Sa.

Diferențe interconfesionale

Cu privire la păcatul strămoșesc și la urmările lui există, cum s'a văzut și la starea primordială a omului, diferențe confesionale atât în teologia romano-catolică, cât și în cea protestantă.

Doctrina romano-catolică despre păcatul originar și urmările lui afirmă că păcatul constă în pierderea darurilor supranaturale ale dreptății originare, iar urmările lui sunt: dizgrația și pedeapsa, înrăutățirea omului și moartea. În sine, păcatul este călcarea legii, ceea ce atrage cu sine pedeapsa. Astfel, păcatul originar nu apare ca stricăciune internă, ci doar ca vină juridică și osândă pusă asupra oamenilor, datorită înrudirii lor cu protopărinții neamului omenesc.

Analiza acestei doctrine duce la evidențierea unor exagerări pe care ea le cuprinde; acestea sunt următoarele:

a. Căderea fiind doar pierderea dreptății originare, care constă din darurile supra-adăugate (dona superaddita) naturii, înseamnă că natura umană în sine a rămas intactă, ceea ce arată că opoziția dintre materie și rațiune, dintre trup și suflet este esențială structurii ființei umane însăși. Deci materia este rea în sine, la fel ca în teoria gnostică, conform căreia materia este ființial rea.

b. Dacă structura naturii protopărinților, considerată independent de darurile supranaturale adăugate, cuprindea opoziția dintre spiritual și material, ca și în omul căzut,

concluzia nu poate fi decât că și în omul dinainte de păcat existau slăbiciunile apărute după păcat, ca suferințe, boală și moarte. Aceasta este tocmai ceea ce afirmă pelagianismul, prin negarea necesității harului și a păcatului strămoșesc. Și atunci, peste toate acestea, o întrebare se impune, și anume: dacă prin creație și independent de harul adăugat, omul este atât de neputincios, cine are dreptate: teoria romano-catolică sau Revelația, care spune după creație: *„Și a văzut Dumnezeu toate câte făcuse și iată erau bune foarte"* (Fc 1, 31).

Doctrina protestantă, în contrast cu cea romano-catolică, denaturează ființa păcatului strămoșesc și exagerează urmările acestuia, considerându-l ca distrugere totală a chipului lui Dumnezeu în om. Astfel, păcatul originar este înfățișat ca nimicire totală a puterilor spirituale omenești în năzuința lor spre Dumnezeu. Păcatul este, pe de o parte, lipsa fricii de Dumnezeu și a încrederii în El, iar pe de alta, concupiscență, adică poftă trupească. Menționăm însă că atât între primii reformatori, cât și între curentele teologice protestante de mai târziu, există diferențe, dar numai de nuanțe și nu de conținut real.

Trebuie să recunoaștem în teza protestantă ca pozitivă afirmația că păcatul înseamnă o stricăciune lăuntrică a omului și tot astfel, sentimentul adâncimii păcătoșeniei omenești și a nevoii de mântuire, sentiment trăit cu intensitate, dar în același timp se cer menționate și exagerările, alimentate desigur de opoziția față de catolicism, la care se adaugă ignorarea totală a teologiei patristice și tendințele accentuat individualiste ale multor teologi protestanți, care uită de Biserica cea „una, sfânta, sobornicească și apostolească", asistată de Duhul Sfânt.

Exagerările protestante stau în contrazicere cu Revelația, cu rațiunea și cu date evidente din istoria religiilor, întrucât:

a. Prin cădere, oamenii n'au pierdut cu totul cunoștința de Dumnezeu și înțelegerea realităților spirituale, existând și o revelație naturală. Căci și păgânii pot, într'o oarecare măsură, să-L cunoască pe Dumnezeu: *„Fiindcă ceea ce se poate ști despre Dumnezeu este vădit în inimile lor și Dumnezeu este Cel ce le-a arătat-o. Într'adevăr, însușirile Lui cele nevăzute, puterea Lui cea veșnică și a Lui dumnezeire se văd, prin cugetare, de la zidirea lumii, în făpturile Lui"* (Rm 1, 19, 20; Sol 19, 5; Ps 18, 1), de aceea și cei căzuți sunt responsabili de faptele lor (Rm 1, 21).

b. Păcatul originar n'a nimicit libertatea, ci numai a diminuat-o. Căci dacă ar fi nimicit-o, atunci poruncile, sfaturile, făgăduințele și amenințările n'ar avea nici un rost fără existența libertății morale (Iș 20, 3 și urm.), căci numai aceasta dă putință omului să asculte sau nu de Dumnezeu (Mt 16, 24; 19, 17, 21; 23, 37; In 7, 17; 1 Co 7, 37).

c. Păcatul n'a distrus întru totul chipul lui Dumnezeu în om. Căci *„de va vărsa cineva sânge omenesc, sângele lui de mână de om se va vărsa, căci Dumnezeu a făcut omul după chipul Său"* (Fc 9, 6).

d. Faptele bune ale omului natural, căzut, ale păgânilor, sunt cu adevărat bune: moașele egiptene care n'au omorât la naștere copiii israeliteni au fost răsplătite de Dumnezeu (Iș 1, 20); Nabucodonosor este îndemnat la milostenie pentru iertare de păcate (Dn 4, 24); Dumnezeu a primit rugăciunea lui Manase, readucându-l în Ierusalim (2 Par 33, 13); Însuși Mântuitorul arată că vameșul s'a pogorât la casa sa mai îndreptat

prin rugăciune și pocăință, decât fariseul (Lc 18, 14). Faptele bune ale celor nerenăscuți prin Botez, deci ale păgânilor, fără a fi adevărate virtuți, nu sunt totuși „splendida vitia", cum spune Fericitul Augustin, ci ele sunt fapte meritorii pentru cei ce n'au decât legea morală naturală, ceea ce constituie o dovadă a existenței chipului lui Dumnezeu în cel ce le săvârșește.

e. Ipoteza unei totale stricăciuni spirituale a omului căzut duce la concluzia absurdă că acesta, fiind doar o ruină lipsită de orice putere de redresare, răul devenindu-i substanțial firii de după păcat, de la Adam la Hristos, nici nu ar mai exista propriu-zis păcat, răul săvârșindu-se de om în chip mecanic, fără libertate.

f. Ca o consecință a celor de mai sus, dacă în sine firea omului de după păcat a devenit rea, el nemaiputând voi sau face altceva decât răul, este cu totul nedrept ca un astfel de om să mai fie pedepsit, de vreme ce răul pe care-l face nu-i produsul voinței sale libere.

g. Și istoria religiilor întărește și confirmă adevărul că, prin cădere, omul n'a pierdut total cunoașterea lui Dumnezeu și putința de a săvârși binele. Toate popoarele au avut credința în Dumnezeu, indiferent de modul în care și L-au imaginat sau reprezentat. Mai mult, unele religii și culturi păgâne au ajuns la concepții religioase, morale și filozofice superioare. Toate aceste valori umane evident pozitive nu erau posibile fără puteri spirituale corespunzătoare, fără sete de adevăr și bine, elemente constitutive ale chipului lui Dumnezeu în om, chiar dacă adevărul și binele n'au fost căutate acolo unde se găsesc în realitate și în plenitudine.

Precum se poate constata din cele expuse mai înainte, în privința stării de după păcatul originar, până la venirea lui Hristos, după opinia romano-catolică, păcatul originar nu apare ca o stricăciune internă a omului, ci doar ca vină juridică și pedeapsă asupra oamenilor datorită ascendenței acestora din Adam; după cea protestantă, păcatul strămoșesc a nimicit total puterile spirituale ale omului, acesta devenind incapabil de a face orice bine, fiind mai rău ca piatra ori ca lemnul; iar concepția ortodoxă recunoaște gravitatea căderii omului, acesta pierzând dreptatea originară, dar căderea nu este ireparabilă, deoarece omul chiar pierzând harul divin și prin aceasta comuniunea cu Dumnezeu, firea lui – deci însușirile lui spirituale: cugetarea, simțirea și voința – n'a fost nimicită, ci numai alterată, el putând face binele moral și în această stare, deși acest bine nu-l poate duce la mântuire.

Dumnezeu Proniatorul

Providența divină. Definiția și aspectele providenței

Dacă Dumnezeu a creat lumea și omul din iubire, spre a împărtăși creaturii bunătatea Sa, cugetarea sănătoasă ne spune că Acela care din iubire a adus lumea și omul de la neexistență la existență, nu-și poate întoarce fața Sa de la creatură, ci trebuie să-i poarte de grijă, și aceasta cu atât mai mult, cu cât creatura singură, fără ajutorul Său, nu-și poate împlini scopul pentru care a fost creată. Astfel, fără nici un efort, ajungem la noțiunea *providență divină* sau *pronie dumnezeiască*.

Providența divină sau pronia dumnezeiască este purtarea de grijă pe care Dumnezeu o manifestă în mod permanent față de întreaga creatură și în mod special față de om. În providență deosebim trei acțiuni sau momente și anume: conservarea, cooperarea sau conlucrarea și guvernarea sau conducerea lumii.

a. Conservarea lumii este lucrarea dumnezeiască prin care lucrurile și ființele create sunt păstrate în forma lor originară. Aceasta nu înseamnă însă numai ferirea creaturii de distrugere, ci trebuie înțeleasă ca o influență neîntreruptă a lui Dumnezeu asupra lumii, pentru ca ea, în continuă mișcare și schimbare, să ajungă la ținta ei finală: desăvârșirea. De aceea, teologii scolastici au numit această activitate divină o „creație continuă". Dumnezeu a lucrat în trecut, lucrează și în prezent și va lucra și în viitor, pentru ca lumea creată de El, păstrându-și identitatea, să parcurgă în timp o ascensiune continuă spre ținta ei finală.

b. Cooperarea, conlucrarea sau **asistența** este acțiunea în puterea căreia Dumnezeu acordă întregii creaturi ajutorul Său, pentru ca aceasta să-și poată ajunge scopul ei dat de El. Astfel, Dumnezeu împărtășește întregii creaturi, ca și fiecărei creaturi în parte, potrivit naturii ei și în conformitate cu legile după care se conduce, ajutorul necesar pentru atingerea scopului său. Desigur, această conlucrare cu creatura, deși este constantă, nu este identică sau uniformă, deoarece într'un fel conlucrează cu creatura neînsuflețită, și în alt fel cu creatura rațională și liberă, omul. Cu creatura neînsuflețită

conlucrează în sensul că veghează ca aceasta să-și desfășoare activitatea potrivit legilor specifice ei, precum spune psalmistul: *„Soarele și-a cunoscut apusul său, pus-ai întuneric și s'a făcut noapte"* (Ps 103, 20-21).

Conlucrarea lui Dumnezeu cu omul, ființa conștientă și liberă, se realizează însă în mod diferit, această conlucrare fiind în funcție de calitățile, aptitudinile, vocația, scopul propus și mijloacele alese de persoana umană în cauză. Astfel, dacă pe lângă calitățile corespunzătoare, persoana respectivă își propune realizarea unui scop mai înalt, Dumnezeu îl ajută la realizarea acestuia, ușurându-i găsirea mijloacelor, depășirea greutăților, menținându-i elanul sau entuziasmul în desfășu-rarea acțiunii. Iar dacă totuși în mod inconștient și involuntar se îndreaptă spre un scop rău, Dumnezeu îi luminează mintea spre a putea înțelege urmările acțiunii sale și a se opri astfel de la săvârșirea a ceea ce și-a propus. Însă niciodată, în această activitate de conlucrare, Dumnezeu nu ridică libertatea omului, astfel că acela care în mod voluntar urmărește un scop rău, e lăsat să-l împlinească (cf. Rm 1, 26).

Dumnezeu îi deschide omului drumul spre o viață nouă în final: *„Iată, toate le fac noi"* (Ap 21, 5). Dar pentru ca să se realizeze în om această înnoire, el însuși trebuie să se străduiască a deveni nou, după îndemnul Sfântului Apostol Pavel: *„Așa și noi, întru înnoirea vieții să umblăm"* (Rm 6, 4). Numai astfel el poate progresa pe calea urcușului duhovnicesc: prin propria sa străduință, dar ajutat de harul divin. Așadar, în acest fel el va putea ajunge la asemănarea cu Dumnezeu după îndemnul Mântuitorului: *„Fiți desăvârșiți, precum și Tatăl vostru Cel din ceruri desăvârșit este"* (Mt 5, 48).

c. **Guvernarea, conducerea** sau **cârmuirea lumii** este activitatea prin care Dumnezeu conduce creatura în general și fiecare creatură în special spre înfăptuirea scopului ei. Și această lucrare dumnezeiască se realizează într'un fel cu creatura neînsuflețită și într'un alt fel cu omul. Creaturile neînsuflețite sunt conduse de Dumnezeu prin legile pe care El le-a sădit în natura fiecăreia dintre ele, precum spune psalmistul: *„Pus-ai hotar apelor peste care nu vor trece, nici se vor întoarce ca să acopere pământul"* (Ps 103, 9). Omul și comunitățile omenești sunt conduse de Dumnezeu spre trepte de existență din ce în ce mai ridicate, printr'o activitate de împreună-lucrare, în care se poate deosebi și o lucrare creatoare progresivă – acea creație continuă de care vorbeau teologii scolastici – căci însăși apariția constantă și continuă a noi și noi generații de oameni, care iau locul celor ce au părăsit lumea aceasta, este nu numai o conducere a lumii spre scopul ei, ci și o activitate creatoare a lui Dumnezeu.

Cele trei acțiuni sau momente ale activității providențiale sunt mai mult aspecte ale ei, deoarece adeseori se împletesc și întrepătrund, formând o singură acțiune divină, în care Dumnezeu toate spre folosul zidirii le orânduiește.

Deoarece providența divină îmbrățișează nu numai lumea în general, ci și fiecare creatură în parte (cf. Lc. 10, 29-30), ea se împarte în *generală* și *specială*. La fel, ea poate fi *ordinară* și *extraordinară*. Providența ordinară se exercită prin mijloace naturale pe care Dumnezeu le-a rânduit o dată cu crearea lumii, iar cea extraordinară prin mijloace speciale mai presus de legile naturii, prin minuni.

Realitatea providenței divine

Realitatea providenței divine este dovedită neîndoielnic atât de Sfânta Scriptură, cât și de Sfânta Tradiție. Precum au observat Sfinții Părinți și scriitori bisericești, întreaga Scriptură cuprinde cea mai vie, cea mai populară și cea mai poetică expresie a ideii de providență divină, unele din paginile ei având un conținut demonstrativ în această privință. Asemenea pagini găsim în cartea Iov, în Cartea Psalmilor (îndeosebi în Ps 103) și îndeosebi în cuvântările Mântuitorului. La fel, Sfinții Părinții au susținut și apărat în unanimitate învățătura Bisericii despre providența divină, folosindu-se de argumente atât din rațiune, cât și din Sfânta Scriptură, recunoscând că Dumnezeu nu este numai Făcătorul cerului și al pământului, ci și Atotțiitorul acestora, precum se afirmă în articolul 1 din Crez.

Acțiunea providenței este comună celor trei Persoane ale Sfintei Treimi. Vorbind despre purtarea de grijă a lui Dumnezeu-Tatăl pentru oameni, Mântuitorul zice: *„Deci nu vă îngrijiți zicând: Ce vom mânca? sau: Ce vom bea? sau: Cu ce ne vom îmbrăca?... că știe Tatăl vostru Cel ceresc că aveți trebuință de toate acestea"* (Mt 6, 31-32). Referindu-se la lucrarea comună a Tatălui și Fiului, Mântuitorul spune: *„Tatăl Meu până acum lucrează; și Eu lucrez"* (In 5, 17), iar psalmistul grăiește despre Sfântul Duh: *„Trimite-vei Duhul Tău și se vor zidi și vei înnoi fața pământului"* (Ps 103, 1).

Obiecții împotriva providenței

Numeroși critici, ca și necredincioșii din toate timpurile, au ridicat obiecții împotriva providenței, dintre care mai însemnate sunt următoarele:

1. Libertatea omului.

Una dintre principalele obiecții este următoarea: Dacă Dumnezeu guvernează lumea și în special veghează asupra omului și-l conduce pe acesta în acțiunile sale, aceasta înseamnă că El nimicește sau anulează ori cel puțin restrânge libertatea omului, care astfel nu mai e stăpânul acțiunilor sale, libertatea lui morală fiind anulată sau cel puțin diminuată. De aici rezultă pentru om o serie de consecințe negative cu privire la responsabilitate, obligație, merit și vină etc., iar pe de altă parte, se sprijină teza celor ce susțin predestinația necondiționată.

Această obiecție este însă lipsită de temei, deoarece Dumnezeu nici nu forțează, nici nu anulează libertatea omului, dată acestuia prin creație. În conlucrarea cu omul prin harul Său, Dumnezeu nu forțează și nu anulează voința omului, pentru că El Însuși e libertatea desăvârșită, care nu manifestă nici o dorință de a-l stăpâni pe om. Fiind una

din caracteristicile specifice lui Dumnezeu, libertatea Sa este și garanția libertății omului, căci *„unde e Duhul Domnului, acolo este și libertatea"* (2 Co 3, 17). Adeseori, Mântuitorul arată că orice răspuns al omului la chemarea Domnului presupune necondiționat voința liberă a acestuia: *„De vrei să intri în viață, ține poruncile... De vrei să fii desăvârșit, mergi, vinde-ți averile..."* (Mt 19, 17-21), i-a răspuns Mântuitorul tânărului bogat.

Dar prin împreună-lucrarea Sa cu omul, Dumnezeu vrea să-l elibereze pe acesta de tot ceea ce îi mărginește libertatea, spre a-și putea folosi rodnic puterile pe care i le-a dat prin creație. El nu-i anulează acestuia nicidecum libertatea, ci, dimpotrivă, îl cheamă la adevărata libertate: să fie liber de păcat, să nu mai ajungă robul acestuia, să nu mai recadă sub jugul robiei păcatului (Ga 5, 1). Așadar, prin colaborarea Sa cu omul, Dumnezeu îi ajută acestuia să-și recâștige adevărata libertate, în care el acceptă în mod liber binele, dăruindu-se iubirii lui Dumnezeu și slujirii aproapelui. Dar spre a ajunge la aceasta, omul trebuie să colaboreze cu harul divin, prin care el își dobândește adevărata libertate: libertatea măririi fiilor lui Dumnezeu în viața de dincolo (Rm 8, 21).

Mai adăugăm la aceasta faptul că în viața de toate zilele găsim exemple de oameni dedați cu totul răului, care, unelte ale diavolului fiind, săvârșesc răul în mod constant, aducând serioase daune morale și materiale nu numai unuia sau altuia dintre semeni, ci întregii societăți (de ex., autorii actelor de violență, atentatorii, traficanții de stupefiante etc.). Dacă Dumnezeu n'ar respecta libertatea omului, ar trebui ca aceștia – sub o formă sau alta – să fie opriți de la nelegiuirile lor, dar tocmai faptul că ei se mențin pe calea răului este cea mai bună dovadă că Dumnezeu le respectă libertatea, lăsându-i să zacă *„în poftele inimii lor"* (Rm 1, 24), spre ziua judecății (2 Ptr 2, 9).

2. Existența răului în lume.

Această obiecție a fost formulată astfel: Dacă Dumnezeu conduce lumea, cum și de ce există răul în lume? Nu cumva Dumnezeu e cauza răului?

Respingând de la început ca false toate concepțiile care susțin existența unui rău metafizic în lume (concepțiile dualiste care afirmă că la temelia lumii stau două principii: al binelui și al răului, precum și concepțiile pesimiste, ca a lui Schopenhauer), putem afirma că răul existent în lume este de două feluri: răul fizic și răul moral. Răul fizic constă în imperfecțiunile care există în natură și în viața umană: erupții vulcanice, cutremure de pământ, uragane, ploi torențiale și inundații, secetă, numeroase boli și suferințe trupești care culminează cu moartea. Răul moral sau păcatul a intrat în lume din cauza greșelii protopărinților noștri, fiind în mare parte și cauza răului fizic, căci suferințele, bolile și moartea, ca și înrăutățirea naturii și dușmănia animalelor sălbatice față de om sunt de asemenea urmările păcatului. Aceasta o arată Sfântul Apostol Pavel spunând: *„Căci făptura s'a supus deșertăciunii (stricăciunii) nu de voie, ci din pricina celui ce a supus-o"* (Rm 8, 20).

Pe de altă parte, din cauza alterării chipului lui Dumnezeu în om prin păcat, mintea lui s'a întunecat, simțirea s'a pervertit, voința a slăbit, încât el a ajuns să fie supus ușor poftelor și patimilor de tot felul, a râvnit și s'a condus după valori false, a poftit ce era al altuia, l-a nedreptățit și exploatat pe aproapele, astfel că relațiile dintre oameni

s'au înrăutățit, din certuri și neînțelegeri ajungându-se la omoruri și la războaie între colectivitățile umane.

Cât privește răul fizic, acesta, privit în sine, în afara relației cu omul, nu e nici rău, nici bine, deoarece aceste fenomene sunt agenți fizici care țin de natură, devenind rele numai când cauzează pagube și nenorociri pentru oameni. Dar și în cazul în care acestea distrug bunurile materiale sau afectează însăși viața omului, trebuie să vedem în ele mijloace folosite pentru pedepsirea răului moral, păcatul, precum și prilejuri de aducere aminte că trebuie să ne pocăim, spre a nu cădea și noi în aceeași osândă ca și aceia care au suferit de pe urma lor. În această privință, Însuși Mântuitorul ne atrage atenția, prin două exemple: galileenii uciși de Pilat și cei optsprezece peste care a căzut turnul Siloamului (Lc 13, 1-5), că răul fizic îi amenință ca pedeapsă din partea lui Dumnezeu pe toți cei ce perseverează pe calea păcatului, chiar dacă la un moment dat a lovit numai pe unii dintre păcătoși.

Așadar, autorul răului în lume nu e nicidecum Dumnezeu, ci omul prin voința sa liberă. De altfel, Sfinții Părinți subliniază adeseori că răul n'are o existență proprie, deși este o realitate, ci lipsa binelui poartă numele de rău, deci el este o lipsă în existență, un μὴὄν = ceea ce nu există. La fel, ei arată că Dumnezeu nicidecum nu poate fi socotit drept cauză a răului. În această privință, Sfântul Vasile cel Mare spune: „Nu socoti nici pe Dumnezeu cauză a existenței răului, nici nu închipui răul ca având o existență proprie. Căci nu e subzistență (substanțială) răutatea, ca un animal oarecare; nici nu are vreo esență ipostaziată a ei. Căci răul este o lipsă a binelui... Așa și răutatea nu are o subzistență proprie, ci vine după aceea, datorită rănilor sufletului. Căci nu e nici nefăcut, cum spune cuvântul celor necredincioși, care fac răul de aceeași cinste cu natura cea bună, considerând că amândouă sunt fără de început și mai presus de facere. Nici creat. Căci dacă toate sunt din Dumnezeu, cum ar fi răul din bine? Căci nimic rău nu e bine, nici răutatea, din virtute".

Fiind răul o lipsă a binelui, a cărei carență se opune progresului moral în lume, concepția creștină nu-l leagă de esența realității eterne, nici de cea creată de Dumnezeu, ci numai de libertatea omului. Dar după unii, dacă se ia în considerare cantitatea și varietatea răului din lume și dintre oameni, trebuie admisă, ca o cauză suplimentară a răului, în afara libertății omului, libertatea altor spirite, în speță a îngerilor răi sau a diavolului. Astfel își găsesc explicație o serie de rele care bântuie omenirea de astăzi.

3. Disproporția dintre merit și răsplată.

Cea din urmă obiecție mai importantă împotriva providenței este formulată în felul următor: Dacă există providență divină, de ce nu există un raport just între virtute și fericire și între ticăloșie și nefericire, chiar în această viață? De ce bunăoară, omul drept, credincios, evlavios, virtuos, în loc să se bucure de fericire în viață, e adeseori nefericit, în timp ce acela păcătos, vicios, necredincios, rău, în loc să fie nefericit, triumfă de multe ori asupra celui drept prin însăși răutatea lui, bucurându-se de fericire și bunăstare?

Dar dacă cercetăm mai îndeaproape cazuri concrete în acest sens, constatăm că de cele mai multe ori este vorba de aparențe care înșală. Căci fericirea și nefericirea nu

sunt în funcție nici de bogății sau de lipsa acestora și nici de treptele ierarhiei sociale pe care se află unii sau alții. Adeseori, cei pe care-i credem fericiți, deoarece posedă bogății sau au funcții sociale înalte, nu sunt fericiți, fiindcă au conștiința împovărată de fapte rele, ori nu-și găsesc liniștea din cauza alergării după mai mari bogății și onoruri, ori nu sunt mulțumiți de ceea ce au făcut în viață în raporturile lor cu cei cărora le-au fost superiori ierarhici. Priviți din exterior, acești oameni par fericiți, dar dacă am putea pătrunde în conștiința lor, am vedea uneori că nu e așa. Ba uneori bogatul care pare fericit, are copii neascultători și răi, ori bolnavi, ceea ce aduce părinților numai suferință și nenorocire.

Pe de altă parte, cel sărac, modest, lipsit de bogăție și de onoruri sociale, dar virtuos, credincios și lipsit de invidie față de alții, poate fi mai fericit decât bogatul, dacă are cugetul curat, conștiință nepătată și fiind lipsit de pretenții nejustificate, se mulțumește cu ceea ce are.

Iar dacă uneori se întâmplă ca cei credincioși, evlavioși, virtuoși, drepți, într'adevăr să sufere în această viață, fiind adeseori ținta unor nenorociri continue, trebuie să avem în vedere că în concepția creștină suferința are un rol moral deosebit. Dacă cel ce se află în suferință își câștigă virtutea răbdării și privește aceste nenorociri ca încercări la care este supus spre a-și dovedi și mai mult credința și dragostea față de Dumnezeu, atunci el nu disperă, nu cârtește împotriva lui Dumnezeu, ci primește toate cu înțelegere, spunând asemenea dreptului Iov: *„Domnul a dat, Domnul a luat, fie numele Domnului binecuvântat"* (Iov 1, 21). Sfântul Apostol Pavel, reproducând un îndemn din Pilde privitor la certarea Domnului către cei pe care-i iubește, ne încredințează că Dumnezeu Se poartă cu noi ca un tată care își ceartă fiul său (Evr 12, 7).

Dacă totuși unii dintre cei răi se bucură de fericire, să nu uităm că prin aceasta Dumnezeu poate urmări îndreptarea acestora, spre a-i atrage la Sine, spre a-i îndemna la pocăință, spre a-i face să vadă bogăția îndurării divine. În acest sens, Sfântul Apostol Pavel spune: *„Sau disprețuiești tu bogăția bunătății Lui (Dumnezeu) și îngăduința și îndelungă răbdarea, neștiind că bunătatea Lui duce la pocăință?"* (Rm 2, 4).

În sfârșit, noi nu trebuie să uităm că viața pământească nu-i decât locul de pregătire pentru cea veșnică. Acolo fiecare va fi răsplătit după meritul sau vina sa, căci judecata lui Dumnezeu este nepărtinitoare. Acolo se va realiza raportul just între virtute și fericire, între vinovăție și nefericire.

4. Deismul și combaterea lui.

Despre deism ne-am ocupat și în capitolul: *Concepții străine cu privire la învățătura creștină despre existența lui Dumnezeu*. Apărut în Anglia în veacul al XVII-lea, fondatorul său fiind Herbert of Cherbury, deismul respinge orice dogmă a religiilor oficiale, reducând religia la un fenomen ce decurge din însăși natura omenească. Ca-racteristica fundamentală a deismului este recunoașterea lui Dumnezeu numai drept cauza primară a lumii și a omului, cu negarea totală a intervenției divine în fenomenele din univers, natura dezvoltându-se și conducându-se după legile ei proprii.

Deismul este o concepție filozofico-religioasă care se opune întru totul ideii de providență divină. Prin aceasta, deismul își făurește o concepție falsă despre Dumnezeu,

pe Care, împotriva oricărei logici, Îl lipsește tocmai de ceea ce Îl leagă mai mult pe Creator de opera Sa: purtarea de grijă față de aceasta. Cu atât mai mult, deismul nesocotește calitatea lui Dumnezeu de Părinte iubitor și purtător de grijă pentru tot ce a creat. Dumnezeu n'a creat lumea dintr'un capriciu, pentru ca apoi să o părăsească, și nici n'a creat-o fără să-i fi dat din veșnicie acesteia un scop, de împlinirea căruia poartă de grijă Dumnezeu.

Dacă Dumnezeu din veșnicie a avut în Ființa Sa planul de creare a lumii, precum și a mersului ei rânduit în vederea împlinirii scopului pentru care a fost creată, la fel din veșnicie El a hotărât ca acest scop să se împlinească neabătut, pentru aceasta El acordând lumii pronia sau purtarea Sa de grijă. Căci dacă legea veșnică cuprinde principiile generale după care se conduce creatura, providența divină conduce în mod detailat aplicarea acestor principii, începând din primul moment al creației și până când lumea își va fi împlinit scopul ei.

Ținând seama de faptul că lumea, după porunca Creatorului: „*Creșteți și vă înmulțiți, umpleți pământul și-l stăpâniți...*" (Fc 1, 28), se află într'o continuă schimbare datorită efortului uman, apărând în ea pe parcurs noi realități, precum și de faptul că generațiile vechi de oameni dispar și mereu se nasc și cresc altele noi, care iau locul celor dispărute, putem afirma cu scolasticii că în lume este vorba de o creație continuă, de la care Dumnezeu nu poate lipsi nicidecum. Astfel stând lucrurile, providența divină apare cu atât mai necesară, cu cât fără ajutorul ei, creatura nu și-ar putea împlini scopul său. Așadar, un Dumnezeu creator care să se dezintereseze și să lase în părăsire creatura Sa ar fi un nonsens, pe care mintea omenească nu-l poate accepta nicidecum. Deiștilor li se potrivește răspunsul pe care Dumnezeu l-a dat lui Iov: „*Cine este cel ce pune pronia sub obroc, prin cuvinte fără înțelepciune?*" (Iov 38, 22).

Dumnezeu Mântuitorul

Persoana Mântuitorului în raport cu Sfânta Treime

Dumnezeu fiind unul în Ființă, dar întreit în Persoane: Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt, Fiul lui Dumnezeu, Logosul divin este Dumnezeu adevărat, asemenea Tatălui și Duhului Sfânt. Deși Sfânta Scriptură nu-L numește Persoană în mod direct, numindu-L Fiu, Îi arată calitatea de Persoană, având aceeași natură sau Ființă ca Dumnezeu Tatăl, fiind „lumină din lumină, Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat, născut, iar nu făcut" (art. 2, Simb. Cred.). El și-a primit natura sau Ființa prin naștere, mai înainte de toți vecii, din Tatăl, precum Duhul Sfânt și-a primit-o tot de la Tatăl, prin purcedere. În acest sens, despre Fiul, psalmistul spune: *„Fiul Meu ești Tu, Eu astăzi Te-am născut"* (Ps 2, 6), de asemenea: *„Din pântece mai înainte de luceafăr Te-am născut"* (Ps 109, 3). Atât cuvântul *astăzi*, cât și expresia *mai înainte de luceafăr* exprimă ideea nașterii din veșnicie a Fiului din Tatăl.

Ca Fiu născut din veșnicie din Tatăl, El e nedespărțit de Tatăl, precum raza soarelui este nedespărțită de soare. Și precum raza soarelui există de când există soarele, tot astfel și Fiul există din veșnicie, de când există Tatăl și Duhul Sfânt.

În Sfânta Scriptură găsim numeroase dovezi despre dumnezeirea Fiului după Întrupare, când El poartă îndeosebi numele de Iisus Hristos. Una dintre acestea o dă Însuși Tatăl la teofania de la Botezul Domnului în Iordan, când glas din cer s'a auzit: *„Acesta este Fiul Meu Cel iubit, întru Care bine am voit"* (Mt 3, 17), iar alta, răspunsul dat de Mântuitorul arhiereului Caiafa la întrebarea acestuia: *„Te jur pe Tine, pe Dumnezeul Cel viu, să ne spui de ești Tu Hristos, Fiul lui Dumnezeu"* (Mt 26, 63), care sună astfel: *„Tu ai zis"* (Mt 26, 64), ceea ce înseamnă: „Așa este", adică: „ceea ce ai spus tu este adevărat". La fel, în mărturisirea lui Petru în numele Apostolilor: *„Tu ești Hristos, Fiul lui Dumnezeu Celui viu"* (Mt 16, 16), precum și în a lui Toma: *„Domnul meu și Dumnezeul meu"* (In 20, 28), Mântuitorul Hristos e recunoscut ca Fiul lui Dumnezeu și Dumnezeu adevărat.

Sunt însă și numeroase alte texte din care rezultă divinitatea lui Iisus Hristos, în care I se atribuie natură și însușiri dumnezeiești. Așa se spune despre El că este *„Dumnezeu întrupat"* (1 Tim 3, 16); că este de aceeași Ființă sau consubstanțial cu Tatăl (In 10, 30); că în El locuiește trupește *„deplinătatea dumnezeirii"* (Col 2, 9); că e vrednic de preamărire

dumnezeiască (In 17, 5); că este atotputernic (In 1, 3; Mt 28, 18); că I se cuvine adorare dumnezeiască (In 5, 23) ş. a.

Dacă totuşi există unele texte din care s'ar putea deduce că Fiul nu este egal cu Tatăl, ca, bunăoară: *„Mă duc la Tatăl, pentru că Tatăl este mai mare decât Mine"* (In 14, 28), sau *„Iar de ziua aceea şi de ceasul acela nimeni nu ştie, nici îngerii din ceruri, nici Fiul, ci numai Tatăl"* (Mt 24, 36), sensul acestora se lămureşte pe deplin dacă ţinem seama de faptul că Mântuitorul, având două naturi, o natură este omenească, deci negreşit inferioară naturii Tatălui, care nu are decât natură dumnezeiască şi care este şi Creatorul naturii omeneşti. La fel şi în alte locuri din Revelaţie, aparenta inferioritate a Fiului şi a Duhului Sfânt faţă de Tatăl poate fi explicată prin faptul că Tatăl Îl naşte pe Fiul şi Îl purcede pe Duhul Sfânt, ceea ce, după cugetarea omenească, i-ar conferi o superioritate faţă de Aceştia; de asemenea, prin faptul că Tatăl este principiul unic în Treime, El ar poseda o superioritate faţă de Fiul şi Duhul Sfânt.

Dumnezeirea Fiului e mărturisită constant şi de către Sfânta Tradiţie, chiar şi înaintea Sinodului I ecumenic, în simbolurile de credinţă mai vechi, precum: simbolul apostolic, cel al lui Grigorie Taumaturgul, al Bisericilor din Ierusalim, din Cezareea şi altele, în Mărturisirea de credinţă a sinodului din Antiohia (269), precum şi de practica generală a Bisericii de a-i excomunica pe toţi ereticii care au negat dumnezeirea Fiului, ca: Cerint, Ebion, Carpocrat, Paul de Samosata şi alţii. Mărturii asemănătoare despre dumnezeirea Fiului ne dau Sfinţii Clement Romanul, Policarp de Smirna, Iustin Martirul, Irineu, Origen şi alţii.

În concluzie, se poate deci constata că în raportul cu Sfânta Treime, Persoana Mântuitorului este înfăţişată în Revelaţie ca posedând toate atributele şi însuşirile care Îl fac egal şi consubstanţial cu Tatăl şi cu Duhul, El fiind mărturisit ca Fiul lui Dumnezeu sau Logosul divin, născut din veci din Tatăl, iar ca Mântuitor, fiind Fiul lui Dumnezeu Care S'a pogorât din cer şi S'a întrupat de la Duhul Sfânt şi din Sfânta Fecioară Maria, „pentru noi oamenii şi pentru a noastră mântuire".

Prin căderea în păcat, omul a pierdut comunitatea harică cu Dumnezeu şi a intrat în moarte sufletească şi osândă veşnică (aşa cum s'a arătat în capitolul despre urmările păcatului strămoşesc), ajungând într'o astfel de stare, încât nu se mai putea mântui prin propriile sale puteri. Dumnezeu însă, în nemărginita Sa bunătate şi înţelepciune, a găsit cel mai potrivit mijloc al izbăvirii omului de rău, hotărând Întruparea Fiului Său pentru mântuirea lumii (Ef 2, 4-5; Tit 3, 4-5).

Posibilitatea mântuirii pentru omul căzut se întemeiază pe faptul că păcatul strămoşesc nu constituie o cădere radicală, o ruină totală, precum a fost cea a îngerilor care s'au împietrit în rău, ca duşmani ai lui Dumnezeu. În om însă, chipul lui Dumnezeu nu s'a desfiinţat, ci s'a alterat numai, nu s'a distrus, ci în el a rămas mai departe năzuinţa spre adevăr şi bine.

Astfel, în sine, mântuirea a fost posibilă pentru om, Dumnezeu prevăzând-o şi voind-o, dar nu numai prin puterile proprii ale omului, din cauza gravităţii căderii şi a urmărilor ei. Mântuirea neamului omenesc este posibilă numai ca lucrare dumnezeiască, pentru om neexistând nici un preţ care să răscumpere sufletul său: *„Că răscumpărarea sufletului e prea scumpă şi niciodată nu se va putea face"* (Ps 48, 8); *„Scoală-Te,*

Doamne, și vino în ajutorul nostru! Izbăvește-ne pentru numele Tău" (Ps 43, 28), se spune chiar înainte de venirea Mântuitorului.

Astfel, Dumnezeu cunoscând din eternitate căderea omului, *„mai înainte de întemeierea lumii"* (1 Ptr 1, 20), a hotărât Întruparea Fiului Său pentru mântuire. Această hotărâre este *„taină a voii Sale, după bunăvoința Sa, precum mai înainte a hotărât întru Sine"* (Ef 1, 9), *„taina cea din veci ascunsă în Dumnezeu"* (Ef 3, 9; Rm 16, 25-26; Col 1, 26), *„după harul ce ne-a fost dat în Hristos Iisus, mai înainte de începutul veacurilor"* (2 Tim 1, 9), *„spre mărirea noastră"* (1 Co 2, 7).

Explicația acestei taine stă în necuprinsa bunătate a lui Dumnezeu, care e cauză și a creației, și a mântuirii: *„Pentru că așa a iubit Dumnezeu lumea, încât și pe Fiul Cel unul născut L-a dat, ca oricine crede în El să nu piară, ci să aibă viață veșnică"* (In 3, 16), și *„Dumnezeu bogat fiind întru milă, pentru multa Sa dragoste cu care ne-a iubit pe noi, măcar că eram morți prin păcatele noastre, ne-a înviat împreună cu Hristos"* (Ef 2, 4-5). Și tot astfel, scopul Întrupării spre mântuire, ca și al creației, este mărirea lui Dumnezeu și fericirea făpturilor Lui: *„Mai înainte rânduindu-ne pe noi în a Sa iubire, să ne înfieze prin Iisus Hristos... spre lauda măririi darului Său... ca să fim spre lauda măririi Sale"* (Ef 1, 5-6, 12), și *„ca să se arate în veacurile viitoare bogăția cea mare a harului Său, prin bunătatea ce a avut către noi întru Hristos Iisus"* (Ef 2, 7). Mântuirea este astfel opera iubirii și a harului lui Dumnezeu (Ef 2, 4; Tit 2, 11; 3, 4; Rm 3, 24).

Mântuirea pentru toată lumea, înfăptuită prin opera lui Iisus Hristos, se numește *mântuire obiectivă* sau *generală*, iar însușirea de către fiecare om a acestei mântuiri se numește *mântuire subiectivă* sau *personală, îndreptare, sfințire,* la temelia căreia stă mântuirea obiectivă.

Creștinismul este religia mântuirii și, de aceea, în centrul dogmaticii stă învățătura despre mântuirea în Hristos, numită *soteriologie,* (de la grecescul σωτηρία = mântuire și λογος = cuvânt, știință), precedată de *hristologie,* adică de învățătura despre Persoana Mântuitorului Hristos, Cel ce săvârșește mântuirea.

Dacă mântuirea se realizează prin Iisus Hristos, întrebarea care se pune este următoarea: De ce pentru opera de mântuire Se întrupează Fiul sau Cuvântul lui Dumnezeu, și nu altă Persoană a Sfintei Treimi? Motivul pentru care în vederea mântuirii Se întrupează a doua Persoană a Sfintei Treimi, Fiul sau Cuvântul lui Dumnezeu-Logosul), nu este arătat în mod precis în Revelație. Însă, din cugetarea Sfinților Părinți despre Persoanele Sfintei Treimi și despre opera de mântuire, găsim concluzii suficiente referitoare la acest motiv, care se pot rezuma în următoarele:

1. Era potrivit să Se întrupeze Fiul, pentru că, așa cum spune în această privință Sfântul Ioan Damaschin, făcându-Se Fiu al omului, își păstrează neschimbată proprietatea de a fi Fiu.

2. Fiul sau Logosul este Însuși Cuvântul lui Dumnezeu, prin El vorbind adevărul absolut. El este împărtășitorul cunoștinței desăvârșite: *„Eu sunt calea, adevărul și viața"* (In 14, 6). Se cuvenea deci ca El, Cuvântul ipostatic (personal) să Se facă om, pentru ca să ne învețe direct și deplin cele despre Dumnezeu, la care altfel n'am fi putut ajunge.

3. Mântuirea este o reînnoire, o refacere prin har a omului și a lumii și, așa fiind, era potrivit ca această refacere să se facă prin Acela despre Care Sfântul Evanghelist

Ioan spune: *„Toate prin El s'au făcut și fără El nimic nu s'a făcut din ce s'a făcut"* (In 1, 3; comp. Evr 2, 10).

4. Fiul fiind *„chipul lui Dumnezeu"* (2 Co 4, 4), al Tatălui, chip după care a fost creat omul, era potrivit ca prin chipul Tatălui, adică prin Fiul, să se mântuiască omul, el însuşi făcut după chipul lui Dumnezeu și refăcându-se astfel chipul acela care era alterat prin căderea adamică.

La opera divină mântuitoare colaborează și Tatăl, și Duhul Sfânt, nedespărțiți de Fiul. Participarea întregii Treimi la mântuire este clar exprimată în Sfânta Scriptură. Astfel, în general, Dumnezeu este numit *„Mântuitorul nostru"* (1 Tim 1, 1; Iuda 25), iar în special se arată împreună-lucrarea Persoanelor Sfintei Treimi în mântuire. *„Când s'au arătat bunătatea și iubirea de oameni ale lui Dumnezeu, Mântuitorul nostru, nu pentru faptele dreptății, pe care le-am făcut noi, ci după a Lui milă ne-a mântuit pe noi prin baia nașterii celei de a doua și a înnoirii Duhului Sfânt, pe Care L-a vărsat din belșug peste noi, prin Iisus Hristos, Mântuitorul nostru"* (Tit 3, 4-6).

Această participare treimică se arată și în actele deosebite, cuprinse în lucrarea mântuitoare privită ca unitate mai largă: la Întrupare, Duhul Sfânt se pogoară peste Sfânta Fecioară, iar puterea Tatălui o umbrește (Lc 1, 35); la Botezul Domnului, Duhul lui Dumnezeu s'a văzut pogorându-Se în chip de porumbel peste Iisus și glasul Tatălui s'a auzit declarându-Și iubirea față de Fiul și exprimându-Și bunăvoința față de lume prin Fiul (Mt 3, 16-17); Însuși Mântuitorul declară că învățătura Sa este acțiunea Sfintei Treimi: *„Învățătura Mea nu este a Mea, ci a celui ce M'a trimis"* (In 7, 16; 12, 49); *„Duhul Domnului este peste Mine, pentru care M'a uns să binevestesc săracilor; M'a trimis să tămăduiesc pe cei zdrobiți cu inima"* (Lc 4, 18); minunile pe care le săvârșește Fiul sunt *„lucrurile"* Tatălui, care sălășluiește în Fiul (In 14, 10), făcute fiind de *„Duhul lui Dumnezeu"* (Mt 12, 28); moartea lui Iisus Hristos este în conformitate cu voința Tatălui, care *„pe Însuși Fiul Său nu L-a cruțat, ci L-a dat morții pentru noi toți"* (Rm 8, 32); *„Hristos prin Duhul Cel veșnic S'a adus pe Sine jertfă fără de prihană lui Dumnezeu"* (Evr 9, 14); însăși Învierea lui Hristos este lucrare și a Tatălui, și a Duhului Sfânt: *„Iar dacă Duhul Celui ce L-a înviat pe Iisus din morți locuiește întru voi, El, Cel ce L-a înviat pe Iisus din morți, vii va face și trupurile voastre muritoare, prin Duhul Său Care sălășluiește întru voi"* (Rm 8, 11). Astfel, ca și creația și providența, mântuirea este lucrarea Sfintei Treimi: a Tatălui, a Fiului și a Duhului Sfânt.

Pregătirea omenirii (iudei și păgâni) pentru venirea Mântuitorului

Potrivit planului divin de mântuire a lumii, omenirea trebuia pregătită un timp mai îndelungat pentru venirea Mântuitorului, pentru ca ea, ajungând la conștiința păcătoșeniei și a decăderii, să dorească sosirea Acestuia. Această pregătire s'a făcut pe două căi, și anume una pozitivă, prin Revelația supranaturală, prin care li s'a descoperit

oamenilor din timp că va veni un Izbăvitor care să-i scape de sub povara păcatului; de asemenea, prin una negativă, datorită greutăților, necazurilor și suferințelor îndurate de oameni, care au potențat în ei dorința după un mântuitor.

Pregătirea a durat mii de ani, ea începând încă din momentul în care Dumnezeu a pronunțat pedeapsa protopărinților noștri, căci atunci El le-a dat și nădejdea mângâietoare despre venirea Mântuitorului, adică a unui Răscumpărător care să-i slobozească din starea în care se aflau. Aceasta este cea dintâi veste bună (protoevanghelia) pe care Dumnezeu o dă protopărinților cu privire la Cel Care va zdrobi capul șarpelui prin care a venit răul în lume: *„Dușmănie voi pune între tine și femeie, între sămânța ta și sămânța ei. Aceea va zdrobi capul tău, iar tu îi vei înțepa călcâiul"* (Fc 3, 15).

Nădejdea venirii unui mântuitor a fost mereu prezentă în conștiința oamenilor, ea odrăslind încă în cugetul protopărinților, căci ei înșiși credeau că Mântuitorul va veni în curând. Astfel, când Eva a dobândit primul ei fiu, Cain, nume care înseamnă „dobândire, câștig", ea a crezut că acesta va fi răscumpărătorul făgăduit. La fel, când i s'a născut Abel, nume ce înseamnă o altă „sămânță", de asemenea ea a crezut că acela va fi răscumpărătorul care s'a născut din sămânța ei. Tot astfel, în șirul urmașilor lui Adam până la potop, s'a menținut nădejdea că Răscumpărătorul nu va întârzia să vină. Astfel, Lameh a crezut că fiul său cel întâi născut, Noe, nume ce înseamnă „liniște, mângâiere", va face ca oamenii *„să se odihnească de lucrurile lor și de osteneala mâinilor și de pământul blestemat de Dumnezeu"* (Fc 5, 29). Însuși Noe, cel prin care neamul omenesc a fost salvat de la dezastrul potopului, a crezut că primul său fiu, Sem, va fi răscumpărătorul făgăduit.

Dar o dată cu răspândirea oamenilor pe tot pământul cunoscut până atunci, după amestecarea limbilor la turnul Babel, făgăduința făcută în protoevanghelie a fost păstrată mai mult sau mai puțin de fiecare neam în parte, cu toate că fiecare popor a înțeles-o în mod diferit. Ea însă s'a menținut peste tot, ca o dovadă evidentă despre originea comună a tuturor oamenilor și despre o Revelație primordială, deși la unele popoare ea a ajuns complet desfigurată, ceea ce se poate constata din diferite legende și mituri ale acestora.

Hotărârea divină de alegere a unui popor din chaldeanul Avram, ca urmare a înmulțirii fărădelegilor între oameni și a căderii în idolatrie, va aduce cu sine de acum înainte pregătirea omenirii în vederea mântuirii pe două linii: pe cea a poporului ales și pe cea a popoarelor păgâne.

Pregătirea poporului ales, adică a iudeilor, s'a făcut într'un mod cu totul special, atât sub aspect pozitiv, cât și negativ. Sub aspect pozitiv, ea s'a făcut prin întărirea făgăduințelor lui Dumnezeu despre trimiterea unui răscumpărător lui Avraam, Isaac și Iacov, prin promisiunile făcute fiecăruia: *„Întru sămânța ta se vor binecuvânta toate neamurile pământului"* (Fc 22, 18; 26, 4; 28, 14). Iacob, pe patul de moarte fiind și inspirat de Duhul Sfânt, a putut prezice chiar timpul venirii Răscumpărătorului, precum și seminția din care se va naște: *„Nu va lipsi sceptru din Iuda și povățuitor din coapsele lui, până ce va veni Împăciuitorul și de El vor asculta neamurile"* (Fc 49, 10).

Însuși Moise, în conștiința căruia făgăduința făcută de Dumnezeu protopărinților și reînnoită era mereu vie, a profețit că Răscumpărătorul va fi prooroc: *„Prooroc asemenea mie va ridica ție Domnul Dumnezeul tău dintre frații tăi; pe Acela să-L ascultați"* (Dt 18, 15).

Încă înainte de cucerirea Canaanului, vrăjitorul păgân Valaam, chemat de regele moabiților, Balac, ca să blesteme poporul Israel, venind peste el Duhul Domnului, în loc să-l blesteme, l-a binecuvântat și a profețit următoarele: *„Ieși-va din sămânța lui (Israel) un om, care va stăpâni neamuri multe... Îl văd, dar acum încă nu-i; îl privesc, dar nu de aproape; o stea răsare din Iacov, un toiag se ridică din Israel și va lovi pe căpeteniile Moabului și pe toți fiii lui Set și-i va zdrobi..."* (Nm 24, 7-17).

Dar conștiința venirii Răscumpărătorului se menține mai vie în poporul evreu îndeosebi prin profețiile mesianice, despre care vom vorbi mai târziu.

În sens negativ, poporul iudeu a fost pregătit prin întărirea conștiinței păcătoșeniei și dorința după un izbăvitor care să-i scape din robia păcatului. Această pregătire s'a făcut îndeosebi prin legea ceremonială a lui Moise, ale cărei jertfe, spălări și curățiri prefigurau jertfa izbăvitoare a Mântuitorului și curățirea păcatelor prin pocăință.

Revenind acum la pregătirea popoarelor păgâne după alegerea lui Israel, aceasta se arată în primul rând prin legea morală naturală, manifestată în conștiință, pe care nici păgânii n'o pierduseră, precum și prin înclinația lor spre adevăr și bine. Totodată și lor, prin experiența religioasă și morală, li s'a întărit sentimentul vinovăției, al părăsirii lor de către Dumnezeu și al neputinței omenești, chiar fără o cunoștință mai clară despre toate acestea, din toate rezultând nevoia și dorința după un ajutor dumnezeiesc. Aceasta se poate vedea din diferitele practici rituale și jertfe existente la păgâni, născute din sentimentul vinovăției și din dorința de mântuire. Universalitatea jertfelor la popoarele păgâne – unele chiar de ființe omenești – dovedește conștiința ispășirii și dorința venirii unui răscumpărător care să-i scape de urmările păcatului. La aceste concluzii ajungem și dacă cercetăm legendele și miturile unor popoare păgâne, din care, cu toată desfigurarea suferită de acestea în decursul timpului, putem desprinde credința lor într'un păcat săvârșit de strămoși, datorită căruia întreaga omenire se află în suferință, și de asemenea, nădejdea în venirea unui izbăvitor, care să-i ridice pe oameni din decăderea în care se află.

Nu trebuie să uităm nici faptul că poporul iudeu, păstrătorul fidel al Revelației divine, atât înainte, cât și după ocuparea Canaanului, trăia înconjurat de numeroase popoare păgâne, cu unele dintre ele având chiar relații mai strânse, cu toate oprelíștile divine. Aceste popoare au putut ajunge astfel să recunoască de la iudei, fie cât de sumar și fragmentar, promisiunile divine în legătură cu venirea unui mântuitor. De altfel, Dumnezeu a binevoit să descopere, uneori în mod pozitiv, și păgânilor vestea că din poporul Israel Se va naște Mântuitorul. E semnificativă în această privință profeția făcută de vrăjitorul Valaam din Petor, de lângă Eufrat, regelui moabitean, Balac (Nm 24, 7, 17, 19).

La fel, unii dintre păgâni au putut cunoaște profețiile mesianice din traducerea în limba greacă a Vechiului Testament (Septuaginta), făcută în Egipt, în veacurile III și II î. Hr. Astfel, unele popoare păgâne au putut cunoaște, în oarecare măsură, speranțele pe care le nutrea poporul iudeu în legătură cu venirea Mântuitorului, speranțe pe care și le-au însușit și ele.

Dar majoritatea popoarelor păgâne, care n'au avut nici un contact cu poporul evreu și nici n'au putut cunoaște nimic din cuprinsul Vechiului Testament, au păstrat totuși

unele elemente din Revelația primordială, concretizată în legende și mituri, prin care s'a menținut, fie cât de obscur, făgăduința venirii unui răscumpărător. Astfel, la vechii perşi exista credința că la sfârșitul fiecăreia din cele trei perioade de câte 3000 de ani din viața omenirii, va veni în lume câte un trimis al zeului cel bun, Ahuramazda, spre a scăpa omenirea de sub puterea zeului rău, Angromainius. Ultimul trimis, Saoșiant, se va naște dintr'o fecioară, care îl va concepe scăldându-se într'un lac unde va fi fecundată de sămânța lui Zaratustra. Acest Saoșiant va avea un rol asemănător cu cel al lui Mesia.

În religia hindusă există credința că înțeleptul Krişna, încarnarea zeului Vișnu, a venit în lume ca să zdrobească capul șarpelui Calua, dușmanul oamenilor.

Credința în venirea unui reformator religios se găsește și la mexicani, acesta urmând să înlocuiască jertfele omenești cu jertfe nevinovate. La ei se găsesc de asemenea statui care adesea reprezintă un șarpe rupt în bucăți de Teotl, zeul soarelui.

Într'un mit egiptean, zeul bun Horus, fiul lui Osiris și al lui Isis, îl biruiește pe zeul rău, Tifon, care are chip de șarpe și este izvorul tuturor nenorocirilor omenești.

Precum se poate vedea, între aceste din urmă credințe și istorisirea biblică despre căderea în păcat a primilor oameni, datorită ispitei șarpelui, este o vădită asemănare, ceea ce dovedește că la aceste popoare s'au păstrat însemnate date din Revelația primordială.

La greci, eroul Prometeu, cel osândit de Zeus să i se sfâșie zilnic ficatul de către un vultur, pentru că a readus din cer oamenilor focul luat acestora de Zeus ca pedeapsă, primește din partea zeului Hermes următoarele cuvinte de mângâiere: „Nu mai aștepta sfârșitul chinurilor tale până ce nu se va arăta unul dintre zei, care să ia asupră-și muncile tale și să îndrăznească a se urca în întunericul tartarului". Și aici se văd păstrate elemente din Revelație în legătură cu scăparea omenirii din robia păcatului și a morții, prin venirea unui mântuitor.

Se poate însă constata că la popoarele păgâne mai culte, precum la greci și la romani, s'au păstrat numeroase elemente din Revelație prin cei mai de seamă oameni ai acestora, care erau filozofii. Astfel, ideea despre Logosul divin, care insuflă oamenilor aleși noțiunile de adevăr, bine și frumos, despre care vorbesc Socrate, Platon și stoicii, era prezentată în astfel de termeni, încât se părea că Logosului i se atribuie calitatea de ființă personală, cu un rol echivalent celui de mântuitor. Așa se explică faptul că unii Sfinți Părinți au arătat stimă și prețuire unor filozofi păgâni, văzând în Logosul despre care au vorbit aceștia Duhul lui Dumnezeu, Care a lucrat asupra păgânilor spre a-i aduce la mântuire. Nu este deci de mirare dacă unii Sfinți Părinți spun despre Platon că a fost un Moise care a vorbit grecește, iar Sfântul Iustin Martirul spune că Socrate, alături de Heraclit, pentru că au trăit în conformitate cu poruncile Logosului, au fost creștini înainte de vreme. Aceasta explică și faptul că numeroși filozofi ai antichității greco-romane, ca: Socrate, Platon, Heraclit, Zenon, Seneca, Cicero și alții, sunt zugrăviți pe pereții exteriori ai unor biserici și mânăstiri ortodoxe, ori chiar în tinda acestora.

La romani, ideea venirii unui mântuitor se găsește în cărțile sibiline, un fel de cărți cu conținut profetic, apoi la filozoful Cicero, precum și la poetul Virgilius, iar istoricii Tacit și Suetoniu dau oarecare indicații chiar despre locul și timpul venirii acestuia.

Pe de altă parte, însăși venirea magilor sau filozofilor de la Răsărit la staulul din Betleem, spre a se închina noului Împărat ce s'a născut, acest eveniment fiind prevestit

de o stea care i-a și condus, dovedește că și popoarele din Orientul îndepărtat așteptau venirea unui mântuitor, cunoscând chiar locul și timpul venirii lui.

De altfel, Sfânta Scriptură conține suficiente indicii din care putem deduce că toate popoarele, indiferent de proveniență, au fost pregătite pentru venirea Mântuitorului. Sfântul Evanghelist Ioan spune despre Cuvântul întrupat că este *„lumina cea adevărată care luminează pe tot omul ce vine în lume"* (In 1, 9). Însuși Mântuitorul rămâne impresionat de credința sutașului roman care, deși păgân, credea în puterea Sa dumnezeiască, ceea ce Îl face să exclame: *„Adevăr grăiesc vouă: nici în Israel n'am aflat atâta credință. Și zic vouă, că mulți de la Răsărit și de la Apus vor veni și se vor odihni cu Avraam și cu Isaac și cu Iacov, în împărăția cerurilor"* (Mt 8, 10-11), ceea ce, evident, înseamnă că mulți dintre păgâni, datorită faptului că au fost pregătiți, vor crede în El și se vor mântui, asemenea patriarhilor evrei. De asemenea, Sfântul Apostol Pavel spune celor din Listra că și în lumea păgână, Făcătorul de bine *„nu S'a lăsat pe Sine nemărturisit"* (FA 14, 17), ceea ce iarăși înseamnă că Dumnezeu a fost cunoscut și mărturisit chiar și între păgâni. Iar faptul că Apostolii, care au propovăduit Evanghelia în lumea păgână, s'au bucurat de atâtea succese, se datorește tocmai pregătirii acesteia pentru venirea Mântuitorului.

Astfel se poate spune că nu numai iudeii, ci și popoarele păgâne au fost pregătite pentru venirea Mântuitorului. Dar în timp ce pregătirea iudeilor avea la temelie Revelația supranaturală neîntreruptă, căci *„în multe rânduri și în multe chipuri a vorbit Dumnezeu părinților noștri mai întâi prin prooroci..."* (Evr 1, 1), Revelație păstrată de ei cu sfințenie, din care ei au putut dobândi certitudinea venirii Mântuitorului din seminția Iuda, la timpul profețit de Daniel și în locul arătat de Mihea, pregătirea păgânilor avea la bază mai mult unele reminiscențe din Revelația primordială, împrumutate de la iudei, sau unele idei despre Mesia, nu destul de clare; pe lângă aceasta, experiența lor religioasă și morală i-a dus la numeroase rătăciri, datorită cărora conștiința decăderii lor a devenit tot mai trează, făcând să li se nască în suflete dorința de izbăvire de către un răscumpărător, trimis al lui Dumnezeu. Și cu toate că ideea venirii acestui răscumpărător a fost trează mai ales în mintea unor gânditori și înțelepți ai lor, în masa poporului pregătirea a fost mai mult sub aspectul negativ: conștiința decăderii și a păcătoșeniei i-a făcut să aștepte un Mântuitor care să-i scape de necazurile și suferințele pe care le îndurau, asigurându-le o viață mai bună.

Proorociri despre venirea Mântuitorului

În planul divin al creației a fost cuprinsă nu numai crearea omului, ci și mântuirea acestuia după căderea în păcat. De aceea, o dată cu pedeapsa pronunțată de Dumnezeu asupra protopărinților noștri, li s'a dat acestora și făgăduința unui Mântuitor, care să-i scoată din starea de decădere în care au ajuns după păcat. După ce l-a blestemat pe șarpe pentru ispitirea Evei, Domnul Dumnezeu a continuat: *„Vrăjmășie (dușmănie) voi pune între tine și între femeie, între sămânța ta și sămânța ei; aceea va zdrobi capul*

tău, iar tu vei înțepa călcâiul ei" (Fc 3, 15). După făgăduința (Protoevanghelia) pe care Dumnezeu a dat-o întregului neam omenesc pe când el se afla încă în coapsele lui Adam (sămânța femeii – Mântuitorul va zdrobi capul șarpelui, câștigând astfel biruință deplină asupra diavolului), în perioada de la Adam până la potop, numele simbolice date unor urmași ai acestuia au avut sens profetic, menținându-se nădejdea trimiterii unui Mântuitor și a izbăvirii din starea de decădere în care se afla neamul omenesc.

Făgăduința despre venirea unui Mântuitor este însă mereu întărită și exprimată din ce în ce mai clar și în termeni mai preciși prin cele vestite de Dumnezeu poporului ales, începând cu Avraam, părintele acestui popor. Astfel, Dumnezeu îi spune: *„Întru tine se vor binecuvânta toate neamurile"* (Fc 12, 3; 18, 18); *„Binecuvântând, te voi binecuvânta și înmulțind, voi înmulți sămânța ta ca stelele cerului și ca nisipul mării..."* (Fc 22, 17). Aceeași făgăduință o întărește lui Isaac, fiul lui Avraam: *„Întru sămânța ta se vor binecuvânta toate neamurile pământului"* (Fc 28, 14). Aceluiași patriarh, Dumnezeu îi descoperă că din coapsele fiului său Iuda se va naște Mântuitorul: *„Nu va lipsi Domn din Iuda și povățuitor din coapsele lui, până vor veni cele gătite lui (Șilo), și acela va fi așteptarea neamurilor"* (Fc 49, 10). La fel, vrăjitorul păgân Valaam, chemat de regele Moabului, Balac, ca să-l blesteme pe Israel, din porunca Domnului profețește acestuia că din poporul ales se va naște Mântuitorul: *„Îl văd, dar acum încă nu-i; Îl privesc, dar nu de aproape; o stea răsare din Iacov; un toiag se ridică din Israel și va lovi pe căpeteniile Moabului și pe toți fiii lui Set îi va zdrobi"* (Nm 24, 17). Însuși Moise reamintește făgăduințele mereu reînnoite, făcute de Domnul poporului ales prin patriarhii și strămoșii lui, spunând: *„Prooroc din mijlocul tău și din frații tăi, asemenea mie, îți va ridica Domnul Dumnezeul tău; pe Acela să-l ascultați"* (Dt 18, 15).

Promisiunile divine făcute poporului ales de Dumnezeu sunt repetate în dese rânduri, pentru ca, în măsura în care, prin legea ceremonială, acesta a ajuns la conștiința păcătoșeniei și la întărirea acesteia, să dorească tot mai mult venirea unui Mântuitor. Astfel, iconomia divină pregătește, prin aceste făgăduințe și profeții, poporul evreu pentru *„plinirea vremii"* (Ga 4, 4).

Numeroase profeții mesianice se află în cartea Psalmilor, în unele din ele făcându-se precizări de amănunt în legătură cu viața și Patimile Mântuitorului. După dezbinarea regatului davidic, profețiile mesianice devin tot mai numeroase, mai clare și mai precise, ele fiind cuprinse în cărțile profeților mari și mici. Toate aceste profeții – atât din Psalmi, cât și din cărțile profetice – cuprind numeroase prevestiri cu privire la Persoana, viața și lucrarea răscumpărătoare a lui Mesia, pe care Dumnezeu le-a descoperit în Duh aleșilor Săi, proorocii, pentru ca poporul iudeu să poată recunoaște în Acela care ve veni la „plinirea vremii" (Ga 4, 4) pe Mântuitorul, Mesia Cel așteptat.

Aceste profeții mesianice cuprind descoperiri cu privire la timpul și locul venirii Mântuitorului (Dn 9, 24-27; Ag. 2, 10; Mal 3, 1; Mi 5, 2); la seminția din care Se va naște (Ps 88, 35; Is 11, 1); la nașterea dintr'o fecioară (Is 7, 13); la Pruncul minunat și împărăția Sa viitoare (Is 9, 6; Ir 23, 5; Iez 34, 23); la închinarea magilor și aducerea de daruri (Ps 71, 10-11); la întreita Lui activitate de profet, preot și împărat (Ps 109, 4-5; Is 2, 2-4; 11, 10; 32, 1; Ir 23, 5-6; Mi 4, 1-22; Za 6, 13; 9, 9; Ps 2, 5); la Patimile, Moartea și Învierea Lui (Ps 21, 1; 34, 14-15; 68, 25; Is 53, 1-12); la divinitatea Lui (Is 25, 9; 61, 1; Ir 23, 6); la

moartea Lui izbăvitoare și răscumpărătoare (Is, cap. 53); la slujirea Lui universală atât pentru iudei, cât și pentru păgâni (Is 49, 6; 55, 5; Ir 3, 17-18; Sof 3, 9-10); la Legământul cel nou și veșnic pe care-l va încheia Mesia (Is 55, 3-5; 59, 21); la jertfa euharistică ce va înlocui toate jertfele (Mal 1, 11); la a doua Sa venire (Ps 49, 2-3); la împărăția dreptății și păcii la care vor fi chemate toate neamurile și care nu va avea sfârșit (Is 2, 2-3; 32, 1; 60, 16-19; Dn 7, 13-14; Mi 4, 2-4; Ps 71, 7-8; Is 9, 6); la trimiterea lui Ilie, ca înainte-mergător; la a doua venire a Domnului (Mal 4, 5) și altele.

În multe din aceste profeții se fac chiar precizări de amănunt la evenimente în legătură cu viața și Patimile Mântuitorului, precum: uciderea pruncilor din Betleem (Ir 31, 15); trimiterea unui înainte-mergător spre a găti căile Lui (Is 40, 3; Mal 3, 1); intrarea triumfală în Ierusalim (Za 9, 9); vânzarea Lui pe treizeci de arginți (Za 11, 12-13); cumpărarea țarinei olarului (Ir 32, 9); batjocurile, suferințele și chinurile îndurate de El (Ps 34, 14-15); adăparea cu oțet și fiere (Ps 68, 25); împărțirea hainelor Lui și aruncarea de sorți pentru cămașa Sa (Ps 21, 20); nu I se va zdrobi nici un os (Ps 33, 19-20); împungerea coastei Lui cu sulița (Za 12, 10) și altele.

În cele ce urmează, reproducem câteva dintre cele mai semnificative profeții:

1. Despre timpul venirii Mântuitorului: *„Șaptezeci de săptămâni sunt hotărâte pentru poporul tău și pentru cetatea ta cea sfântă, până ce fărădelegea va trece peste margini și se va pecetlui păcatul și se va ispăși nelegiuirea, până ce dreptatea cea veșnică va veni, vedenia și proorocia se vor pecetlui și se va unge Sfântul Sfinților. Să știi și să înțelegi că de la ieșirea poruncii pentru zidirea din nou a Ierusalimului și până la Cel Uns – Cel Vestit – sunt șapte săptămâni și șaizeci și două de săptămâni; și din nou vor fi zidite piețele și zidul din afară, în vremuri de strâmtorare. Iar după cele șaizeci și două de săptămâni, Cel Uns va pieri fără să se găsească vreo vină în El, iar poporul unui domn va veni și va dărâma cetatea și templul. Și sfârșitul cetății va veni prin potopul mâniei lui Dumnezeu și până la capăt va fi război – prăpădul cel hotărât. Și El va încheia un legământ cu mulți într'o săptămână, iar la mijlocul săptămânii va înceta jertfa și prinosul și în templu va fi urâciunea pustiirii, până când pedeapsa nimicirii cea hotărâtă se va vărsa peste locul pustiirii"* (Dn 9, 24-27).

Săptămânile de care se vorbește în profeție sunt săptămâni de ani, care se calculează de la darea edictului de rezidire a Ierusalimului, de către împăratul Artaxerxe Longimanul, la anul 452 î. Hr.

2. Nașterea Mântuitorului în Betleemul Iudeii: *„Și tu, Betleeme Efrata, cu nimic nu ești mai mic între miile lui Iuda, căci din tine va ieși Stăpânitor peste Israel, iar obârșia Lui este dintru început, din zilele veșniciei"* (Mi 5, 1).

3. Nașterea Mântuitorului dintr'o fecioară: *„Pentru aceasta Domnul Meu vă va da semn: Iată Fecioara va lua în pântece și va naște fiu și vor chema numele lui Emanuel"* (Is 7, 14).

4. Intrarea triumfală în Ierusalim: *„Bucură-te, foarte, fiica Sionului, veselește-te, fiica Ierusalimului, căci iată împăratul tău vine la tine drept și biruitor, smerit și călare pe asin, pe mânzul asinei"* (Za 9, 9).

5. Jertfa izbăvitoare și răscumpărătoare a lui Mesia și preamărirea Lui: *„Doamne, cine va crede ceea ce noi am auzit și brațul Domnului cui se va descoperi? Crescut-a înaintea lui ca o odraslă, și ca o rădăcină în pământ uscat; nu avea chip, nici frumusețe ca să ne uităm la El, și era fără înfățișare ca să ne fie drag. Disprețuit era și cel din urmă dintre oameni: om al*

durerilor și cunoscător al suferinței, unul înaintea căruia să-ți acoperi fața; disprețuit și desconsiderat. Dar El a luat asupră-Și durerile noastre și cu suferințele noastre S'a împovărat. Și noi Îl socoteam pedepsit, bătut și chinuit de Dumnezeu. Dar El fusese străpuns pentru păcatele noastre și zdrobit pentru fărădelegile noastre. El a fost pedepsit pentru mântuirea noastră și prin rănile Lui noi toți ne-am vindecat. Toți umblăm rătăciți ca niște oi, fiecare pe calea noastră, și Domnul a făcut să cadă asupra Lui fărădelegile noastre, ale tuturor. Chinuit a fost, dar S'a supus și nu Și-a deschis gura Sa: ca un miel spre junghiere S'a adus și ca o oaie fără de glas înaintea celor ce o tund, așa nu Și-a deschis gura Sa. Întru smerenia Lui judecata Lui s'a ridicat, și neamul Lui cine îl va spune? Că s'a luat de pe pământ viața Lui! Pentru fărădelegile poporului Meu a fost adus spre moarte. Mormântul Lui a fost pus lângă cei fără de lege și cu cei făcători de rele, după moartea Lui, cu toate că nu săvârșise nici o nedreptate și nici o înșelăciune nu fusese în gura Lui. Dar a fost voia Domnului să-L zdrobească prin suferință. Și fiindcă Și-a dat viața ca jertfă pentru păcat, va vedea pe urmașii Săi, Își va lungi viața și lucrul Domnului în mâna Lui va propăși. Scăpat de chinurile sufletului Său, va vedea rodul ostenelilor Sale și de mulțumire Se va sătura. Prin suferințele Lui, dreptul, sluga mea, va îndrepta pe mulți, și fărădelegile lor le va lua asupra Sa. Pentru aceasta Îi voi da partea Sa printre cei mari și cu cei puternici va împărți prada, ca răsplată că Și-a dat sufletul Său spre moarte și cu cei făcători de rele a fost numărat. Că El a purtat fărădelegile multora și pentru cei păcătoși și-a dat viața" (Is 53, 1-12).

6. Întoarcerea fiilor lui Israel la Dumnezeul lor și la David, împăratul lor: *„Că zile fără de număr fiii lui Israel vor rămâne fără rege, fără căpetenie, fără jertfă, fără stâlp de aducere-aminte, fără efod și fără terafimi. După aceea, fiii lui Israel se vor întoarce la credință și vor căuta pe Domnul Dumnezeul lor, și pe David, împăratul lor, iar la sfârșitul zilelor celor de pe urmă, se vor apropia cu înfricoșare de Domnul și de bunătatea lui"* (Os 3, 4-5).

7. Tatăl dă Fiului Omului domnia și stăpânirea veșnică: *„Privit-am în vedenia de noapte, și iată pe norii cerului venea cineva ca Fiul Omului, și El a înaintat până la Cel vechi de zile, și a fost dus în fața Lui. Și Lui i s'a dat stăpânirea, slava și împărăția, și toate popoarele, neamurile și limbile îi slujeau Lui. Stăpânirea Lui este veșnică, stăpânire care nu va trece, iar împărăția Lui nu va fi nimicită niciodată"* (Dn 7, 13-14).

Desigur, alături de profețiile mesianice, întreaga lege mozaică a pregătit poporul iudeu pentru venirea Mântuitorului, ea fiind, după cuvintele Sfântului Apostol Pavel, *„călăuză (pedagog) spre Hristos"* (Ga 3, 24).

Întruparea Mântuitorului; Persoana divino-umană a Mântuitorului

Este cu totul sigur faptul că Mântuitorul S'a întrupat, adică S'a făcut om „pentru noi oamenii și pentru a noastră mântuire" (art. 3 din Simbolul Credinței). În această privință, Sfânta Scriptură ne dă depline lămuriri: *„Fiul Omului a venit să caute și să mântuiască pe cel ce era pierdut"* (Lc 19, 10); *„Căci n'a trimis Dumnezeu pe Fiul Său în lume ca*

să judece lumea, ci ca să se mântuiască lumea prin El" (In 3, 17); *„Iisus Hristos a venit pe lume ca să mântuiască pe cei păcătoşi"* (1 Tim 1, 15); *„pe Hristos, Dumnezeu L-a rânduit jertfă de ispăşire"* (Rm 3, 25), *„ca prin moarte să surpe pe cel ce are stăpânirea peste morţi, adică pe diavolul, şi să-i izbăvească pe cei ce erau ţinuţi toată viaţa în robia fricii de moarte"* (Evr 2, 14-15).

Nicăieri în izvoarele Revelaţiei nu se arată vreo altă cauză a Întrupării, decât căderea omului. Sfânta Tradiţie de asemenea ne dă mărturii că Fiul lui Dumnezeu S'a întrupat pentru mântuirea oamenilor din robia păcatului şi a morţii. Astfel, Sfântul Ioan Gură de Aur zice: „Hristos Mântuitorul fiind Dumnezeu, a primit trupul nostru şi S'a făcut om nu în alt scop, ci numai pentru mântuirea neamului omenesc", iar Fer. Augustin spune: *„Si homo non periiset, Filius hominis non veniiset"* (Dacă omul n'ar fi pierit, Fiul Omului n'ar fi venit). De aceea, opinia pelagiană, calvinistă şi sociniană, anume că Întruparea Domnului a fost concepută din veşnicie, cuprinzându-se în planul creaţiei, fără vreo legătură cu mântuirea, adică numai pentru manifestarea iubirii lui Dumnezeu faţă de lume şi pentru perfecţionarea omului şi a creaţiei în general, este o pură fantezie, stând în vădită contradicţie cu Sfânta Scriptură şi Sfânta Tradiţie, şi în general cu învăţătura Bisericii.

După rânduiala divină, Întruparea cu tot ceea ce ţine de ea s'a petrecut la *„plinirea vremii"* (Ga 4, 4), adică atunci când erau îndeplinite în omenire toate condiţiile corespunzătoare. Pentru aceasta însă, trebuiau să treacă mii de ani, căci este vădit că Fiul lui Dumnezeu putea să Se întrupeze spre mântuire şi îndată după căderea omului, dar Dumnezeu ştia că acest lucru n'ar fi folositor omului, întrucât omul nu ajunsese să-şi dea bine seama de gravitatea păcatului care l-a scos din comuniunea cu Tatăl său şi astfel în mod liber să dorească mântuirea. Căci dacă în cădere omul a lucrat în mod liber, deci a păcătuit din propria sa voinţă, era necesar ca el să voiască şi să dorească mântuirea sau scăparea din starea în care îl adusese păcatul.

Sfânta Scriptură nu cuprinde lămuriri speciale referitoare la condiţiile pentru *„plinirea vremii"*, dar Sfinţii Părinţi ne dau lămuriri suficiente în această privinţă, toate plecând de la premisa că Domnul ştia când trebuia să vină, şi anume:

1. Trebuia să treacă o vreme îndelungată, pentru ca omenirea să se convingă deplin, prin experienţă trăită, de gravitatea păcatului şi a urmărilor lui, ca şi de neputinţa ieşirii prin puterile ei proprii din starea de păcat şi să dorească ajutor supranatural pentru mântuire, căci Dumnezeu face binele nu celor ce nu-l voiesc, ci celor ce-l doresc.

2. Pentru ca răul să poată fi strivit de la origine şi din rădăcină, de asemenea pentru totdeauna, trebuia ca decăderea religioasă şi morală rezultată din păcat să se apropie de limită, unde *„securea stă la rădăcină"* (Mt 3, 10), tăind însăşi această rădăcină; căci *„unde păcatul s'a înmulţit, harul a prisosit; aşa că, precum păcatul a stăpânit spre moarte, tot aşa harul să stăpânească prin dreptate, spre viaţa veşnică, prin Iisus Hristos, Domnul nostru"* (Rm 5, 20-21).

3. Pentru ca mântuirea să devină bun al întregii omeniri, trebuia ca venirea Mântuitorului să fie vestită cât mai larg, vestire de care să ia cunoştinţă întreaga lume şi care să cuprindă date despre locul, timpul şi împrejurările arătării şi venirii celui care va mântui lumea, astfel ca acestea să fie cunoscute de cât mai mulţi, iar mântuirea să fie aşteptată.

4. De această așteptare stă strâns legată necesitatea ca omenirea să aibă timp suficient spre a se pregăti treptat, pentru a-și putea însuși după cuviință comorile de învățătură, de har și de viață bineplăcută lui Dumnezeu, tot atâtea daruri pe care avea să le ofere Mântuitorul. Căci însăși Legea Vechiului Testament pentru aceasta s'a dat, ca să fie *„umbra bunătăților viitoare"* (Evr 10, 1).

5. Trebuia ca, printr'o pregătire îndelungată, sub ocrotirea și conducerea providenței, să se ajungă la apariția unei persoane în care păcatul, deși prezent potențial, să nu fi avut nici un rod, anume la Fecioara Maria, din a cărei persoană, curățită la atingerea Dumnezeirii de ființa ei, Fiul lui Dumnezeu întrupându-Se să-Și însușească în propria Sa persoană adevărata natură omenească.

Pe temeiul izvoarelor Revelației, Biserica învață că Iisus Hristos, Mântuitorul nostru, este Dumnezeu-Om, Dumnezeu adevărat și om adevărat, afară de păcat. Astfel, în Persoana cea una a lui Iisus Hristos se cuprind două firi: dumnezeiască și omenească, adevăr afirmat pe baza datelor din Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție.

1. Astfel, în profețiile mesianice ale Vechiului Testament, firea dumnezeiască este menționată în locurile în care se spune despre Mesia că este născut din Dumnezeu din veșnicie (Ps 2, 6; Mi 5, 1), fiind numit *Domn și Dumnezeu* (Ps 109, 1; Mal 3, 1; Ir 23, 6; 33, 6), iar firea omenească în locurile în care este numit *sământă a femeii, a lui Avram, Isaac, Iacov, Iesei, odraslă a lui David, născut din fecioară, om* (Fc 3, 15; 12, 33; 26, 4; 28, 4; Is 11, 1; Ir 23, 5; Is 7, 14; 53, 3-9).

2. Mântuitorul Însuși Își atribuie Sieși atât firea dumnezeiască, cât și cea omenească, numindu-Se Fiu al lui Dumnezeu și Fiul Omului, omniprezent, existent și atotputernic în cer și pe pământ (In 3, 13; 3, 14; 3, 16; 3, 17; Mt 28, 18). Mântuitorul lucrează ca și Tatăl (In 5, 17), face minuni, are *„toată judecata"*, aceeași cinstire, adorare, și *„viață întru sine"* ca Tatăl (In 5, 21; 5, 22, 23, 26), aceleași atribute divine, ca: veșnicie, atotputernicie, cunoaștere divină ca și Tatăl (In 8, 58; 10, 28; Mt 11, 27; In 10, 15), este Fiul lui Dumnezeu (Mt 26, 63-64; Mc 14, 61-62), deoființă cu Tatăl (In 10, 30). Firea omenească Și-o afirmă Mântuitorul numindu-Se pe Sine om (In 8, 40) și Fiu al Omului (Mt 8, 20; 11, 19; 18, 11; Mc 9, 12; Lc 22, 48; In 3, 14; 5, 27).

3. Apostolii și Evangheliștii învață la fel despre cele două firi ale lui Iisus Hristos. Despre firea dumnezeiască se relatează că Tatăl Îl declară pe Hristos, la Botez și la Schimbarea la Față, Fiul Său Cel iubit (Mc 1, 11; Mt 17, 5); Evanghelia este a lui *„Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu"* (Mc 1, 1); El este Dumnezeu Cuvântul: *„și Cuvântul trup S'a făcut"*, adică S'a întrupat (In 1, 14). Sfântul Evanghelist Ioan spune: *„Iar acestea s'au scris ca să credeți că Iisus este Hristos, Fiul lui Dumnezeu"* (In 20, 31); Iisus Hristos este *„Dumnezeu arătat în trup"* (1 Tim 3, 16); *„Domnul măririi"* (1 Co 2, 8); *„Marele Dumnezeu"* (Tit 2, 13); *„Chipul lui Dumnezeu, egal cu Dumnezeu"* (Flp 2, 6), toate acestea fiind rezumate în declarația apostolilor: *„Tu ești Hristos, Fiul lui Dumnezeu Celui viu"* (Mt 16, 16).

Cu aceeași claritate se mărturisește și firea omenească a lui Iisus Hristos, anume în genealogiile de la Matei și Luca, urmaș al unor oameni adevărați și reali, în istorisirea despre nașterea Domnului și despre întreaga Sa viață pământească, de la naștere la moarte, om adevărat, cu trup și suflet omenesc, precum și cu toate însușirile și funcțiile specifice firii omenești, afară de păcat (Mt 27, 58-60; Mc 14, 8; Lc 24, 39; Mt 26-38; 27, 50; Lc 23, 46).

4. Biserica a învățat întotdeauna, pe temeiul Revelației, adevărul despre cele două firi ale Mântuitorului atât în Simbolul Credinței, cât și în definițiile dogmatice ale Sinoadelor ecumenice, privitoare la Persoana Mântuitorului, El fiind Dumnezeu desăvârșit și om desăvârșit. Tot astfel și Sfinții Părinți, mai ales combătând diferite erezii hristologice, au accentuat cu putere și fără nici o excepție credința referitoare la cele două firi ale Mântuitorului, atât pe temeiul dovezilor scripturistice, cât și al argumentelor raționale. Aceasta se poate vedea din următoarele:

a. Ca mijlocitor între Dumnezeu și oameni, Mântuitorul trebuia să fie și Dumnezeu, și om. Fără să fi aparținut real și Dumnezeirii, și omenității, deci să fie Dumnezeu adevărat și om adevărat, în legătură intimă, reală și firească atât cu Dumnezeu, cât și cu oamenii, fără o Întrupare adevărată, Mântuitorul n'ar fi readus cu adevărat pe oameni la Dumnezeu, refăcând legătura harică ruptă dintre oameni și Părintele ceresc.

b. Ca învățător desăvârșit, ca binevestitor (Lc 4, 18), ca lumină a lumii (In 8, 12), Mântuitorul trebuia să fie Dumnezeu-om. Numai prin Cuvântul lui Dumnezeu făcut om, se poate cunoaște deplin Dumnezeu, în măsura în care omului îi este posibil să-L cunoască. Așadar, numai Cuvântul ipostatic, Cuvântul Persoană, putea să ni-L facă cunoscut pe Tatăl, ale Cărui judecăți rămân nepătrunse (Rm 11, 33), fiindcă omul numai de la un semen al lui poate să învețe cum se cuvine și deplin. Cu alte cuvinte, slujirea învățătorească a Mântuitorului și-a putut atinge mai deplin scopul tocmai datorită faptului că Învățătorul, deși recunoscut că a venit de la Dumnezeu (In 3, 2), este om adevărat, care intră în relații și comunică cu semenii săi întocmai ca un om.

c. Ca răscumpărător (Ga 3, 13) și restaurator, *„mijlocitor al noului așezământ"* (Evr 12, 24), Mântuitorul trebuia să aparțină și dumnezeirii, și omenității. Căci numai uniți cu Cel nestricăcios și nemuritor noi putem să ajungem la nestricăciune și nemurire; numai prin Dumnezeu Care S'a făcut om poate omul, învins odinioară, să devină învingător, nimicindu-se stricăciunea și moartea și restaurându-se astfel chipul lui Dumnezeu în om, ceea ce s'a întâmplat deplin în Hristos.

În cultul ei, Sfânta noastră Biserică are numeroase cântări care cuprind o adevărată teologie a Întrupării Fiului lui Dumnezeu Care a devenit astfel și om adevărat. Una dintre acestea este stihira de la vecernia de sâmbătă seara, glas 8, din perioada Octoihului: „Împăratul cerurilor, pentru iubirea de oameni pe pământ S'a arătat și cu oamenii a petrecut, că din fecioară curată trup luând și dintr'însa ieșind cu luarea, unul este Fiul, îndoit în fire, dar nu în fețe. Pentru aceasta, propovăduindu-L Dumnezeu desăvârșit și om desăvârșit, cu adevărat mărturisim pe Hristos, Dumnezeul nostru, pe Carele roagă-L, Maică nenuntită, să ne mântuiască sufletele noastre".

Iisus Hristos, deși om adevărat, de aceeași ființă cu ceilalți oameni, posedă totuși două prerogative sau privilegii față de restul oamenilor, anume 1) *nașterea Sa supranaturală* și 2) *impecabilitatea* sau neputința de a păcătui.

1. Întruparea și nașterea lui Iisus Hristos din Fecioara Maria nu s'au petrecut după rânduiala firii omenești, ci în chip mai presus de legile firești. Conceperea sau zămislirea s'a făcut prin lucrarea divină a Tatălui și Duhului Sfânt (Lc 1, 35; Mt 1, 20), fără atingerea fecioriei, iar nașterea n'a stricat nici ea pecețile fecioriei Maicii Domnului, ea rămânând fecioară și după naștere, pentru totdeauna, adică pururea fecioară.

2. Impecabilitatea lui Iisus Hristos-Omul înseamnă libertate desăvârșită față de orice păcat, atât originar, cât și personal, subînțelegându-se și excluderea oricărei ispite interne și ineficacitatea oricărei ispite externe, ca și orice luptă a patimilor. Astfel, impecabilitatea hristică nu este numai o lipsă de păcat, ci și imposibilitatea de a păcătui, de a voi răul, deci impecabilitate în sens absolut.

Lipsa păcatului strămoșesc în Iisus Hristos o mărturisește Revelația divină prin cuvintele îngerului, spuse Fecioarei, anume că *„sfântul care Se va naște din tine Fiul lui Dumnezeu se va chema"* (Lc 1, 35), Cel ce *„în trup a osândit păcatul"* (Rm 8, 3). Sfinții Părinți învață, de asemenea, în unanimitate, că Iisus Hristos este sfânt din naștere, deoarece, pe de o parte, zămislirea și nașterea Lui din Sfânta Fecioară se săvârșesc pe cale supranaturală, Fecioara fiind curățită de Sfântul Duh, la concepere,de păcatul strămoșesc, astfel că natura umană luată din ea de către Fiul era întru totul curată, iar pe de altă parte, fiindcă Cel ce Se naște din Fecioară nu este un subiect nou, adică o persoană nouă, ci o Persoană divină care, fără să se schimbe, Își ia din Ea natura omenească reală și curată, cuprinzând-o astfel în Persoana Sa divină și formând o singură persoană sau, cum se exprimă unii Sfinți Părinți, Fiul lui Dumnezeu Și-a luat natura omenească în propriul Său ipostas divin.

În Iisus Hristos lipsește cu totul și orice păcat personal. Aceasta rezultă din cuvintele Lui: *„Cine dintre voi poate să Mă vădească de păcat?"* (In 8, 46); și Apostolul Ioan spune: *„Și voi știți că El S'a arătat ca să ridice păcatele și păcat întru El nu este"* (1 In 3, 5); Hristos *„păcat n'a săvârșit și nici nu s'a aflat vicleșug în gura Lui"* (1 Ptr 2, 22); Hristos *„n'a cunoscut păcatul"* (2 Co 5, 21); *„ca un miel neprihănit și fără pată"* (1 Ptr 1, 19); *„arhiereu... după asemănarea noastră, afară de păcat... sfânt, fără de răutate, fără pată"* (Evr 4, 15; 7, 26).

Sfânta Tradiție, de asemenea, întreagă și fără excepție, mărturisește lipsa oricărui păcat în Iisus Hristos.

Teologia ortodoxă afirmă că temeiul impecabilității absolute a lui Iisus Hristos stă în unirea ipostatică. Căci dacă subiectul purtător al firii omenești în Iisus Hristos este Însuși Dumnezeu-Cuvântul sau Logosul divin, atingerea însăși a lui Dumnezeu de firea umană o curățește de orice păcat. Altfel spus, firea umană se îndumnezeiește în strânsă unire cu firea divină a Logosului.

Unirea ipostatică și urmările ei dogmatice

Iisus Hristos este Dumnezeu adevărat și om adevărat, Dumnezeu-Om cu două firi, dumnezeiască și omenească, unite într'o singură persoană sau *ipostas*, Persoana lui Dumnezeu-Cuvântul. Această unire între Fiul sau Cuvântul lui Dumnezeu și firea omenească în Iisus Hristos se numește *unire ipostatică* sau personală (ἕνωσις ὑποστατική).

Însemnătatea dogmatică a unirii ipostatice este considerabilă, pentru că prin ea Iisus Hristos este adevărat Mântuitor. În primul rând, deoarece Dumnezeu fiind, mântuirea înfăptuită de Hristos are putere și valoare absolută; iar om fiind și reprezentând

omenirea, poate înfățișa mântuirea și ca operă a omenirii. În al doilea rând, unirea ipostatică este modelul unirii spirituale a omului cu Dumnezeu, căci după cum prin unirea ipostatică Hristos și-a pus voința omenească în perfectă unire cu voința dumnezeiască, așa, prin har, omul are menirea să-și unească voința sa cu voința lui Dumnezeu, ca *„să fie după chipul Fiului Său"* (Rm 8, 29).

Dogma unirii ipostatice constituie o permanență în învățătura Bisericii și ea a fost formulată oficial în Sinoadele ecumenice după împrejurări și trebuințe (în Sinoadele ecumenice al treilea, al patrulea, al cincilea, al șaselea), combătându-se și condamnându-se totodată ereziile hristologice, îndeosebi nestorianismul, monofizitismul și monotelismul.

Unirea celor două firi în Persoana Cuvântului lui Dumnezeu întrupat se face prin întrepătrundere reciprocă, numită *perihoreză* – numire întâlnită și în expunerea dogmei Sfintei Treimi –, care exprimă și unitatea Persoanei, și dualitatea firilor în Hristos, respingându-se totodată orice știrbire a Dumnezeirii sau a omenității în Hristos. Firea omenească luată de Hristos nu constituie în sine o persoană proprie, ci ea este însușită sau împropriată de Persoana Fiului lui Dumnezeu, Care la Întrupare devine și subiect al firii omenești. Fiul sau Cuvântul lui Dumnezeu a luat în Persoana Sa întreaga fire sau natură omenească, cu toate însușirile ei ființiale, dar nu în înțelesul că ar fi cuprins în și de toate persoanele omenești, ci în sensul că a luat firea lor omenească întreagă, deplină, curată, din Fecioara Maria. Aceasta înseamnă că firea omenească a lui Hristos n'a avut și nu are persoană proprie nici înainte de Întrupare, nici după Întrupare, pentru veșnicie, care să fie deosebită de Persoana lui Hristos, ci numai că ea, după Întrupare, a devenit pentru veșnicie constitutivă Persoanei Mântuitorului.

Desigur, unirea ipostatică este o mare taină, căci din punct de vedere rațional este de nepătruns modul în care cele două firi s'au unit în Persoana Cuvântului întrupat, păstrându-și totodată neștirbite caracterele fiecărei firi.

Rezumând cele spuse mai înainte, în Iisus Hristos sunt două firi sau naturi, dumnezeiască și omenească, cu două voințe și lucrări corespunzătoare, unite într'o singură Persoană sau ipostas. Această Persoană este cea a lui Dumnezeu-Cuvântul, Fiul lui Dumnezeu întrupat, singur subiect neîmpărțit al celor două firi. Modul unirii celor două firi este fără împărțire, fără despărțire, fără amestecare și fără schimbare, așa cum a definit dogma Sinodul IV ecumenic de la Calcedon (451), ceea ce însă constituie o mare taină.

Izvoarele Revelației vorbesc în multe locuri despre unirea ipostatică. În Sfânta Scriptură, unirea ipostatică este afirmată în textele despre Întrupare: *„Și Cuvântul trup S'a făcut și S'a sălășluit între noi"* (In 1, 14; comp. Flp 2, 7; Ga 4, 4; Rm 1, 3, 9, 5); despre însușiri divine și umane, fiind Dumnezeu adevărat și om adevărat: *„Eu și Tatăl una suntem"* (In 10, 30; comp. Mt 26, 63; In 10, 15; 2, 19; 3, 13; 6, 32; 8, 27-28; Mt 16, 13-16); *„Vulpile au vizuini și păsările cerului cuiburi, iar Fiul Omului n'are unde să-și plece capul"* (Mt 8, 20; comp. Mt 27, 24; In 4, 29); despre însușirile divine ale omului Iisus Hristos și însușirile umane ale lui Dumnezeu Iisus Hristos: *„Iar când a venit plinirea vremii, a trimis Dumnezeu pe Fiul Său Cel născut din femeie"* (Ga 4, 4; comp. 1 Co 2, 8; FA 3, 5; 20, 28; Rm 8, 32; Lc 5, 24; 21, 27); despre unicitatea persoanei lui Iisus Hristos, ca și a Tatălui: *„Nu avem decât un singur Dumnezeu, Tatăl... și un singur Domn, Iisus Hristos"* (1 Co 8, 6; comp. Ef 4, 5-6).

Și în această privință, întreaga învățătură patristică se înșiră pe aceeași linie. Învățătura Sfinților Părinți o găsim exprimată rezumativ spre sfârșitul epocii patristice, la Sfântul Ioan Damaschin: „Dumnezeiescul ipostas al Cuvântului lui Dumnezeu... S'a întrupat, luând din Fecioara pârga frământării noastre, trup însuflețit cu suflet rațional și cugetător... însuși ipostasul Cuvântului lui Dumnezeu s'a făcut ipostasul trupului... mărturisim că El este unicul Fiu al lui Dumnezeu și după Întrupare, și același este și Fiul Omului, un Hristos, un Domn, singurul Fiu, Unul născut și Cuvântul lui Dumnezeu, Iisus Domnul nostru... Nu propovăduim două persoane deosebite, ci una și aceeași, și Dumnezeu și om, Dumnezeu desăvârșit și om desăvârșit, în totul Dumnezeu și în totul om... Astfel același ipostas, al Cuvântului, este ipostasul celor două firi... Ipostasul nu este împărțit, nici despărțit... Trupul lui Dumnezeu-Cuvântul nu există într'un ipostas propriu, nici nu s'a făcut un alt ipostas în afară de ipostasul lui Dumnezeu-Cuvântul".

Din conținutul dogmei unirii ipostatice privit în raport cu dogma Sfintei Treimi trebuie subliniate în mod deosebit două elemente și anume:

1. În Iisus Hristos, întreaga fire dumnezeiască s'a unit cu firea omenească, și totuși nu s'a întrupat întreaga Sfântă Treime, ci numai Fiul lui Dumnezeu, Persoana a doua a Sfintei Treimi. Căci firea dumnezeiască, una și nedespărțită, fiind în întregime aceeași în Persoanele Sfintei Treimi, întreagă în fiecare din Ele, deodată, iar nu succesiv, Persoanele Sfintei Treimi sunt deosebite și nu Se confundă între Ele, astfel că întrupându-Se una din Ele, Fiul, nu Se întrupează Tatăl și Duhul Sfânt deodată și împreună cu El. Firea dumnezeiască se unește cu firea omenească, întrupându-se ca fiind a Persoanei Fiului, iar nu ca neipostatică sau nepersonală. Nu Dumnezeirea s'a făcut om, ci Dumnezeu Cuvântul S'a făcut om. Dar în Întrupare, ca și la toate acțiunile mântuirii, Tatăl și Duhul Sfânt au participat prin coînțelegere, bunăvoință și acțiuni supranaturale.

2. Prin Întrupare nu s'a produs nici o schimbare în Sfânta Treime. Întruparea nu atinge neschimbabilitatea lui Dumnezeu. Firea dumnezeiască a Fiului nu se schimbă prin unirea ei cu firea omenească a lui Iisus Hristos; căci Fiul lui Dumnezeu rămâne și după Întrupare același Fiu al lui Dumnezeu ca și înainte de Întrupare. Numai firea omenească a lui Iisus Hristos se ridică, se perfecționează prin întrupare. Același Iisus Hristos este Fiu propriu al lui Dumnezeu și al omului, întrucât în Iisus Hristos nu există altă persoană decât cea a Fiului lui Dumnezeu. Deci o singură Persoană a lui Dumnezeu Cuvântul și a trupului Lui, Treimea rămânând Treime neschimbată și după Întruparea Fiului.

Unirea ipostatică începe în momentul zămislirii Fiului ca om și rămâne pentru veșnicie fără nici o schimbare, fără nici o întrerupere. Mântuitorul a pătimit și a murit, a înviat și S'a înălțat la cer cu trupul și tot așa va veni să judece lumea. Și în timpul dintre moarte și înviere, deși sufletul era despărțit de trup, unirea ipostatică nu s'a desfăcut, întrucât și sufletul, și trupul Celui trecut în moarte erau în aceeași unire în unicul ipostas al Cuvântului lui Dumnezeu. Acest adevăr îl mărturisește Biserica în Liturghiile sale: „În mormânt cu trupul, în iad cu sufletul, ca un Dumnezeu, în rai cu tâlharul și pe scaun împreună cu Tatăl și cu Duhul ai fost, Hristoase, toate umplându-le, Cel ce ești necuprins". Tot așa și după Învierea și după Înălțarea la cer, unirea ipostatică rămâne

aceeaşi pentru veşnicie, căci Cel înviat Se arată cu trupul (In 20, 26-27), Se înalţă cu trupul la cer (In 6, 62; In 24, 51) şi astfel înălţat, mijloceşte din cer pentru noi, ca preot în veac (Evr 7, 25), şi tot cu trupul va apare la a doua Sa venire (Mt 25, 31), păstrându-şi Împărăţia fără de sfârşit (Lc 1, 33).

Pe lângă acestea, adevărul despre unirea ipostatică ni se lămureşte şi prin *urmările* sau *consecinţele dogmatice ale unirii ipostatice*, care sunt: comunicarea însuşirilor; îndumnezeirea firii omeneşti şi lipsa de păcat; o singură închinare lui Iisus Hristos după ambele naturi; Fecioara Maria e Născătoare de Dumnezeu; în Iisus Hristos sunt două voinţe şi două lucrări, corespunzătoare celor două firi.

1. **Comunicarea însuşirilor** înseamnă că, dată fiind unicitatea Persoanei Mântuitorului, firii Sale dumnezeieşti i se atribuie însuşirile omeneşti, iar firii omeneşti însuşirile dumnezeieşti, fără ca prin aceasta să se schimbe în vreun chip firile. Căci comunicarea se face prin mijlocirea persoanei, unică purtătoare a celor două firi, ca de exemplu, omniprezenţa: *„Cel ce S'a coborât din cer, Fiul Omului Care este în cer"* (In 3, 13); alte însuşiri comunicate prin intermediul persoanei: Iisus Hristos Dumnezeu are sânge (FA 20, 28), a pătimit (Evr 5, 8), a murit, câştigând împăcarea cu Tatăl (Rm 5, 10; 8, 32; 1 Ptr 3, 18; 2 Co 13, 4); Iisus Hristos-Omul este Domn al sâmbetei (Mt 12, 8), iartă păcatele (Lc 5, 24), va judeca viii şi morţii (Mt 25, 31 şi urm.).

Tot aşa şi Sfânta Tradiţie învaţă cu statornicie comunicarea însuşirilor, subliniind că modul comunicării însuşirilor stă în aceea că fiecare fire se foloseşte de însuşirile celeilalte, datorită identităţii ipostasului şi întrepătrunderii reciproce, adică a perihorezei.

Prin comunicarea însuşirilor nu se petrece nici o modificare a firilor, păstrându-şi fiecare fire caracterele ei specifice, deşi comunicarea este împărtăşire reală de calităţi şi lucrări. Şi astfel, pe baza comunicării însuşirilor, lucrările lui Iisus Hristos sunt în acelaşi timp dumnezeieşti şi omeneşti, adică *teandrice*.

Modul comunicării însuşirilor şi teandria lucrărilor lui Iisus Hristos depăşesc puterea de înţelegere omenească, dar şi pune în lumină preţuirea de către Dumnezeu a naturii umane, pe care n'a creat-o ca să o desfiinţeze, ci ca să o desăvârşească prin prezenţa Sa şi prin unirea cu ea.

2. **Îndumnezeirea firii omeneşti şi lipsa de păcat în Iisus Hristos** înseamnă nu numai lipsa de păcat, ci şi ridicarea firii omeneşti la cel mai înalt grad de perfecţiune cu putinţă, fără însă ca ea să-şi piardă calităţile proprii. Prin unirea ipostatică, firea omenească primeşte daruri şi puteri care duc la asemănarea cu Dumnezeu, scop cuprins în planul creaţiei omului (Fc 1, 26), fireşte, fără lărgire la dimensiuni divine şi fără schimbare de natură. Astfel, firea omenească în sine prin unirea ipostatică nu dobândeşte atotprezenţă, atotştiinţă şi atotînţelepciune, ceea ce se poate vedea din cuvintele Mântuitorului: *„Iar de ziua şi de ceasul acela nimeni nu ştie, nici îngerii din ceruri, nici Fiul, ci numai Tatăl"* (Mt 24, 36), ca şi din cele spuse de Sfântul Evanghelist Luca: *„Iisus sporea cu înţelepciunea şi cu vârsta şi cu harul lui Dumnezeu"* (Lc 2, 52).

Rămâne pentru noi o taină nepătrunsă modul în care cunoaşterea şi înţelepciunea omenească din Iisus Hristos rămân în cercul lor de dimensiuni restrânse, umane (Mc

13, 32), dar și nedesființate în sfera fără margini a cunoașterii și înțelepciunii dumnezeiești din aceeași Persoană. Și tot astfel cu cercul voinței omenești, cuprinsă în cel al voinței dumnezeiești a Cuvântului întrupat, voința omenească este îmbogățită cu tot harul și călăuzită dumnezeiește, încât fără o modificare a ființei ei, voința omenească unită cu voința dumnezeiască atotputernică a devenit voința lui Dumnezeu întrupat, voință absolut inaccesibilă păcatului. Prin unirea ipostatică, și voința omenească voiește numai binele, neputând voi răul, ca și voința lui Dumnezeu. De aici rezultă lipsa absolută de păcat, desăvârșita sfințenie a lui Iisus Hristos.

Sfânta Scriptură dă mărturie despre toate acestea: Iisus Hristos este sfânt încă înainte de naștere, fără păcatul strămoșesc, fiind conceput prin lucrare dumnezeiască (In 1, 35) și fără păcat personal (In 8, 46; Evr 4, 15; 1 Ptr 2, 22). Iar Sfinții Părinți urmează Sfânta Scriptură, mărturisind lipsa de păcat a Mântuitorului, pe care o întemeiază pe zămislirea supranaturală și pe unirea ipostatică.

3. **Lui Iisus Hristos I se cuvine o singură închinare**, adorare, atât după natura Sa dumnezeiască, cât și după cea omenească. Aceasta se bazează pe unitatea de persoană din Dumnezeu-Omul, în care se găsesc unite în mod neîmpărțit și nedespărțit cele două firi în ipostasul lui Dumnezeu Cuvântul. Firea omenească însușită de Cuvântul întrupat, deși este îndumnezeită, rămâne în El tot fire omenească adevărată; dar fiind primită în unitatea ipostasului dumnezeiesc, este vrednică de aceeași adorare ca și firea dumnezeiască. Tot ce I se cuvine lui Iisus Hristos ca persoană, I se cuvine în întregimea persoanei Sale, adică ambelor firi, dumnezeiască și omenească, fără deosebire.

Sfânta Scriptură mărturisește egalitatea de cinstire a Fiului întrupat cu a Tatălui: *„Toți să-L cinstească pe Fiul cum Îl cinstesc pe Tatăl. Cine nu-L cinstește pe Fiul, nu-L cinstește nici pe Tatăl Care L-a trimis"* (In 5, 23); *„Și Dumnezeu L-a preaînălțat și I-a dăruit lui nume care este mai presus de orice nume; ca în numele lui Iisus tot genunchiul să se plece, al celor cerești și al celor pământești și al celor dedesubt"* (Flp 2, 9-10; comp. Ap 5, 12; Mt 28, 17; 1 Co 15, 27; Evr 1, 6; 2, 9). De asemenea, și Biserica a mărturisit totdeauna adorarea Fiului lui Dumnezeu întrupat în întregimea persoanei Sale, iar în Sinoadele ecumenice III, V și VII a stabilit dogmatic aceasta, condamnând toate rătăcirile eretice. Gândirea patristică se exprimă constant în același sens. Astfel, Sfântul Ioan Damaschin spune: „Unul este Hristos, Dumnezeu desăvârșit și om desăvârșit, Căruia, ca și Tatălui și Duhului Sfânt, ne închinăm printr'o singură închinare (adorare) cuprinzând și preacuratul Lui trup, deoarece nu susținem că trupului Lui nu i se cuvine închinare. Trupul este adorat în singurul ipostas al Cuvântului, care S'a făcut ipostas trupului".

4. Din unirea ipostatică rezultă și adevărul că **Fecioara Maria este cu adevărat Născătoare de Dumnezeu**. Căci Cel ce S'a născut din ea este Dumnezeu adevărat, iar firea omenească, al cărei ipostas a devenit prin zămislire și naștere mai presus de fire, Și-o păstrează pentru veșnicie. Fecioara L-a născut pe Hristos după omenitatea ei, însă aceasta nu înseamnă că ea este născătoare de om, ci de Dumnezeu, întrucât omenitatea lui Hristos este unită ipostatic cu Dumnezeu Cuvântul, Care Și-a împropriat-o la zămislire; și cum zămislirea și nașterea aparțin Persoanei dumnezeiești a Fiului și

Cuvântului, Fecioara Maria nu a născut un simplu om, ci pe Dumnezeu întrupat (Lc 1, 35; 1, 43; Rm 1, 3; 9, 5; Ga 4, 4).

Biserica a învățat totdeauna dogma despre Fecioara Maria ca Născătoare de Dumnezeu, definind-o și în Sinoadele ecumenice (III, V, VII) și respingând rătăcirile eretice, iar Sfinții Părinți o lămuresc teologic, întemeind-o pe unirea ipostatică. Sfântul Ioan Damaschin spune: „Propovăduim că Sfânta Fecioară este în sens propriu și real Născătoare de Dumnezeu... este adevărată Născătoare de Dumnezeu aceea care L-a născut pe Dumnezeu adevărat, întrupat din ea..., nu în sensul că dumnezeirea Cuvântului a luat din ea începutul existenței, ci în sensul că Însuși Dumnezeu Cuvântul, Cel născut din Tatăl înainte de veci... în zilele cele mai de pe urmă, pentru mântuirea noastră, S'a sălășluit în pântecele ei, S'a întrupat și S'a născut din ea, fără să Se schimbe".

5. **În Iisus Hristos există două voințe și două lucrări**, corespunzătoare celor două firi ale Sale, dumnezeiască și omenească. Dar întrucât purtătorul acestora este Persoana sau ipostasul lui Iisus Hristos, El fiind cel ce voiește și lucrează, lucrările Domnului pot fi numite corect *lucrări divino-umane* sau *teandrice*, deoarece, cum spune Sfântul Ioan Damaschin, „Iisus Hristos nu făcea omenește cele omenești, căci nu era numai om, ci și Dumnezeu, dar nici nu lucra cele dumnezeiești dumnezeiește, căci nu era numai Dumnezeu, ci și om".

Datorită perihorezei firilor, firea dumnezeiască este cea care lucrează și împărtășește, iar firea omenească cea care primește. Astfel, voința și lucrarea omenească în Persoana Mântuitorului rămân supuse totdeauna voinței și lucrării dumnezeiești, ele rămânând pururea acțiuni teandrice. Când se roagă în grădina Ghetsimani, Mântuitorul Se adresează astfel Părintelui ceresc: *„Părintele Meu, de voiești, să treacă de la Mine paharul acesta, însă nu voia Mea, ci voia Ta să fie"* (Lc 22, 42). Astfel, voința omenească a Mântuitorului și în acest caz se supune celei dumnezeiești.

Chenoza

Pogorârea și Întruparea Fiului lui Dumnezeu pentru mântuirea neamului omenesc constituie marea taină a credinței creștine. *„Cu adevărat mare este taina dreptei credințe: Dumnezeu S'a arătat în trup"* (1 Tim 3, 16). „Căci cine ar putea ști" – zice Maxim Mărturisitorul – „în ce fel Dumnezeu S'a făcut trup și totuși a rămas Dumnezeu, și cum rămânând Dumnezeu, El este om adevărat". Această coborâre și smerire inexprimabilă a Fiului lui Dumnezeu întrupat, rămânând în același timp ceea ce era (Dumnezeu) și luând ceea ce nu era (trup), *„chip de rob"* și făcându-Se ca unul din noi, „până într'atât încât li s'a părut celor necredincioși că nu este Dumnezeu" (Sf. Maxim), ca să Se apropie și să Se unească cu noi, constituie marea problemă a „chenozei" (Flp 2, 7), a deșertării, golirii sau micșorării slavei Sale dumnezeiești pe care a avut-o înainte de Întrupare (In 17, 5), pentru a veni în maximă apropiere de noi și

a realiza pentru totdeauna unirea firii dumnezeiești cu firea omenească în ipostasul Său dumnezeiesc.

Întruparea-chenoza Mântuitorului Hristos privește două aspecte mai importante: 1) acela al smereniei sau potrivirii Fiului lui Dumnezeu pentru această coborâre inexprimabilă până la noi și 2) acela al modului cum Și-a împropriat firea noastră omenească și toate ale noastre în ipostasul Său dumnezeiesc, în chip neamestecat și neschimbat. Cu alte cuvinte, cum adică ipostasul Său dumnezeiesc a devenit subiectul purtător și al firii omenești, primind prin această împropiere toate trăsăturile pătimitoare și smerite ale acesteia, străine și improprii firii Sale dumnezeiești, ca prin această împropriere a firii noastre să ne restaureze ontologic și să ne facă ceea ce era El prin fire.

Paradoxul misterului chenozei Fiului lui Dumnezeu întrupat, în viața Sa pământească de la Întrupare până la Înviere, este că deși ea reprezintă o smerire, umilire și deșertare reală a Lui de puterea și slava Sa dumnezeiască, totuși ea însăși, chenoza, este o dovadă a puterii și libertății Sale depline de manifestare precum voiește, căci luând chipul de rob și rămânând întreg Dumnezeu aici jos, nu încetează să ne îndumnezeiască prin har, întru Sine. Că numai prin micșorarea sau restrângerea slavei dumnezeiești în Persoana Fiului, am putut să ne împărtășim prin sărăcirea Lui, de bogăția Lui (2 Co 8, 9).

În chenoza Fiului lui Dumnezeu distingem două etape: una anterioară Întrupării, în care Fiul lui Dumnezeu acceptă să Se pogoare și să Se facă om, și a doua, care începe la Întrupare și ține până la Moartea pe cruce, prin care Își asumă ontologic firea omenească și toate pătimirile ei, ca și păcatele noastre, prin relația personală iubitoare față de noi, pe care le-a topit și ispășit în jertfa Sa pe cruce de bună voie pentru noi. Iisus Hristos a luat deci toate pătimirile umane asupra Sa, ca să le depășească dinlăuntrul Său. Încât prin chenoză pe de o parte își asumă și suportă pătimirile noastre, iar pe de altă parte dă putere dumnezeiască trupului ca să le biruiască și să suporte moartea pentru păcatele omenirii, căci El nu pătimea cele ale trupului omenește, căci nu era simplu om, ci și Dumnezeu, săvârșind adică toate cele omenești dumnezeiește și cele dumnezeiești omenește.

Sfânta Scriptură descrie viața lui Iisus Hristos *„în trup"* (Evr 5, 7), de la naștere până la moarte, ca o viață de umilință și smerenie, supusă condițiilor pământești și mărginirilor omenești. El de bună voie a acceptat să ia chipul robului smerit și să moară pentru noi, deci ca unul Care are și puterea să facă aceasta. *„Bogat fiind, pentru noi a sărăcit, ca să ne îmbogățească prin sărăcia Lui"* (2 Co 8, 9). *„Acestea toate trebuia să le pătimească Hristos și să intre întru slava Sa"* (Lc 24, 26). *„Și acum Mă preaslăvește Tu, Părinte, la Tine Însuți, cu slava pe care am avut-o la Tine, mai înainte de a fi lumea"* (In 17, 5). Hristos cere deci Tatălui să-I restituie slava pe care n'a avut-o în trup. *„Căci I se cădea Aceluia, pentru Care sunt toate și prin Care sunt toate, să desăvârșească prin pătimire pe începătorul mântuirii lor"* (Evr 2, 10). Dar locul clasic privind chenoza Mântuitorului în toate aspectele ei, precedată și urmată de viața Sa întru slavă, este Flp 2, 6-11: *„Care, în chipul lui Dumnezeu fiind, nu răpire a socotit a fi întocmai ca Dumnezeu, ci S'a golit (ekénosen) pe Sine, chip de rob luând, făcându-Se asemenea oamenilor și la înfățișare aflându-Se ca un om, S'a smerit pe Sine, ascultător făcându-Se până la moarte, și încă moarte pe cruce. Pentru aceea și Dumnezeu*

L-a preaînălţat şi I-a dăruit Lui nume, care este mai presus de orice nume" (Flp 2, 6-9). De aici rezultă: 1) că subiectul chenozei este Persoana divino-umană a Fiului lui Dumnezeu, Care întrupându-Se, a schimbat chipul Său dumnezeiesc plin de slavă cu chipul nostru de rob smerit cu toate pătimirile, ca prin ascultare şi moarte de bună voie să biruiască în Sine păcatul şi moartea; 2) „Chipul dumnezeiesc" (*μορφῇ Θεοῦ*) nu are înţelesul de firea Sa dumnezeiască, „ci înfăţişarea ei impunătoare cu slava ei, aceasta a schimbat-o, luând chipul neimpunător al omului, rob al lui Dumnezeu" (Dumitru Stăniloae). 3. „Deşertarea nu înseamnă, deci, renunţarea la firea Sa dumnezeiască, ci numai o micşorare sau restrângere a modului ei dumnezeiesc de manifestare sau a slavei pe care a avut-o înainte de Întrupare; înseamnă posibilitatea ipostasului Lui dumnezeiesc de a deveni şi ipostas sau subiect purtător al firii omeneşti, cu toate trăsăturile şi pătimirile omeneşti, condiţie a vindecării noastre de păcat şi stricăciune.

În acord cu Sf. Pavel, toţi Sfinţii Părinţi au explicat chenoza, golirea de Sine a Fiului lui Dumnezeu de slava dumnezeiască şi luarea chipului smerit de rob, în sensul păzirii nestricate a unirii ipostatice în mod neschimbat a celor două firi, cu toate proprietăţile lor naturale. „Ceea ce era a rămas, iar ceea ce nu era a luat asupră-Şi, ca să ne mântuiască" – zice Sfântul Grigorie de Nazianz. „Şi făcându-Se Dumnezeu om, căci trupul s'a unit cu Dumnezeu şi a devenit unul cu El, partea superioară biruind asupra celeilalte, ca să devin eu atât de mult Dumnezeu, pe cât S'a făcut Acela om... Ca să devină încăpător, Cuvântul S'a supus pe Sine unei micşorări şi eclipsări a slavei Lui negrăite pentru micimea noastră... Luând chip de rob, Se coboară cu robii şi la cei împreună robi şi Îşi însuşeşte chipul străin, purtându-mă în Sine, pe mine întreg cu ale mele, ca să mistuie în Sine ceea ce e mai rău, cum mistuie focul ceara sau soarele umezeala pământului, iar eu să mă împărtăşesc de ale Lui, datorită unirii". „Auzind că S'a deşertat" – zice Sf. Ioan Hrisostom – „să nu socoteşti vreo schimbare, prefacere sau nimicire a uneia din firi, ci rămânând ceea ce era, a luat ceea ce nu era, şi întrupându-Se a rămas Dumnezeu". Iar Sf. Maxim Mărturisitorul, comentând textul din Sf. Grigorie de Nazianz, zice: „Însuşi Cuvântul, golindu-Se, smerindu-Se fără schimbare şi primind în sens propriu caracterul pătimitor pe care-l avem noi prin fire şi, prin Întrupare, supunându-Se cu adevărat simţirii naturale, S'a numit Dumnezeu văzut şi Dumnezeu de jos, făcând arătată puterea Sa suprainfinită prin trup din fire pătimitor. Căci trupul s'a unit în chip vădit cu Dumnezeu şi a devenit unul cu El, partea superioară biruind asupra celeilalte, întrucât Cuvântul prin identitatea ipostatică a îndumnezeit în sens propriu trupul pe care L-a luat... prin golire, chenoză. Îşi ia chip de rob, adică devine om, şi prin coborâre Îşi însuşeşte ceea ce este străin, adică devine prin fire pătimitor şi săvârşeşte ca un rob cele ale Stăpânului, adică trupeşte cele dumnezeieşti, făcând arătată golirea cea negrăită care a îndumnezeit prin trup pătimitor tot neamul omenesc". Iar Sf. Ioan Damaschin zice că prin chenoză, „Cel ce există în chipul lui Dumnezeu (Flp 2, 7) Se pogoară, aplecând cerurile, adică smerind fără să smerească înălţimea Lui cea negrăită, Se pogoară spre robii Lui prin o pogorâre inexprimabilă şi incomprehensibilă, şi fiind Dumnezeu desăvârşit Se face om desăvârşit".

Din învăţăturile Sfinţilor Părinţi reţinem că: 1) mântuirea neamului omenesc nu era posibilă de la distanţă, ci numai prin pogorârea, chenoza şi Întruparea Fiului lui

Dumnezeu; 2) Prin chenoză, Fiul lui Dumnezeu devine ipostas și al firii omenești, poate să-Și improprieze firea omenească, să devină asemenea nouă, și să primească caracterul nostru pătimitor, ca noi să devenim asemenea Lui, dumnezei prin har. 3) Chenoza nu înseamnă renunțarea Fiului la vreuna din calitățile Sale de Dumnezeu, ci numai micșorarea Sa de Slava dumnezeiască, ca să poată lua chipul nostru smerit și să Se unească cu noi; 4) În chenoză, cele două firi ale lui Hristos își păstrează fiecare proprietățile naturale neschimbate, și datorită unirii lor ipostatice în Persoana Logosului, fiecare fire comunică celeilalte însușirile ei și toate lucrările lui Hristos sunt lucrări teandrice, lucrând adică toate cele omenești dumnezeiește și cele dumnezeiești omenește; 5) Chenoza Fiului lui Dumnezeu și îndumnezeirea firii Sale omenești sunt corelative, îndumnezeirea constituind de fapt aspectul pozitiv al chenozei; 6) Asumarea de către Fiul lui Dumnezeu prin chenoză și a patimilor firii omenești nu înseamnă că prin aceasta firea dumnezeiască a devenit pătimitoare, ci Persoana Lui, întrucât a devenit și persoană a firii omenești; 7) Chenoza se explică prin marea iubire a lui Dumnezeu față de noi, ca și prin atotputernicia Lui, care Îl fac să Se micșoreze și restrângă ca să poată comunica cu noi și să ne facă și pe noi părtași la slava Sa dumnezeiască. Starea Lui de maximă chenoză în moartea pe cruce coincide cu starea de maximă manifestare a puterii Sale dumnezeiești prin biruința asupra morții; 8) Rostul pogorârii, smeririi și chenozei Fiului lui Dumnezeu, prin asumarea firii omenești, este „să Se facă ascultător Tatălui, vindecând neascultarea noastră și făcându-Se pildă de ascultare, în afară de care nu este cu putință să dobândim mântuirea" (Sf. Ioan Damaschin).

Deși Sf. Părinți învață o smerire și o chenoză reală a lui Hristos în viața Sa pământească, cu păstrarea neschimbată a proprietăților celor două firi ale Sale, totuși nicăieri nu vorbesc de o chenoză radicală sau totală în sensul de renunțare din partea Fiului lui Dumnezeu la vreuna din însușirile Sale dumnezeiești, căci toate actele sale omenești le săvârșea dumnezeiește și cele dumnezeiești omenește. În acest sens, toate teoriile chenotice protestante mai vechi sau mai noi, care vorbesc de o chenoză radicală a Fiului lui Dumnezeu, nu sunt de acord cu datele Revelației și dogma unirii ipostatice, alterând sau pierzând sensul definiției dogmatice de la Calcedon.

Astfel, teoria teologilor luterani mai vechi din Giessen, ca Mentzer, Feuerborn, precum și a lui Thomasius și Gess, care vorbesc de o „golire de întrebuințare", în sensul că firea omenească a lui Hristos posedă însușiri dumnezeiești, dar nu le întrebuințează complet și continuu, sau teoria teologilor din Tübingen, ca Osiander, Thummius și Melchior Nicolai, care vorbesc de o „ascundere de întrebuințare", în sensul că Iisus Hristos pe pământ se folosește numai pe ascuns de însușirile dumnezeiești, sunt inacceptabile. Fiindcă după prima teorie, Cuvântul Se automărginește, despuindu-Se pe Sine de însușirile dumnezeiești după Întrupare și nefăcând uz de ele, ceea ce duce la acceptarea unei schimbări reale în firea simplă și neschimbătoare a lui Dumnezeu și la negarea unirii ipostatice a celor două firi în Hristos, și separarea nestoriană a firilor. Iar după a doua teorie, Cuvântul întrupat, deși Își păstrează însușirile Sale dumnezeiești, face uz de ele numai pe ascuns, ceea ce duce la dochetism.

De asemenea, unii teologi protestanți mai noi, ca Sartorius, Libner, Luthard, Lange, Ewald, extind chenoza și la firea dumnezeiască însăși, susținând că Întruparea Cuvân-

tului nu înseamnă asumarea firii omenești de către El, ci limitarea reală a Lui. Hristos în stare de chenoză este doar un Dumnezeu virtual și nu are conștiință că este Dumnezeu sau că e lipsit de anumite însușiri ca atotputernicia, atotștiința, atotprezența. Este evident că aceste teorii chenotice alterează dogma unirii ipostatice, ca și misterul iconomiei mântuirii în Hristos.

Sfânta Scriptură și Sfinții Părinți unanim arată că, în starea de chenoză și umilire pe pământ, Iisus Hristos nu se manifesta ca un Dumnezeu ascuns, ci ca Dumnezeu adevărat, Care este mărturisit de cei din jur ca Fiul lui Dumnezeu, face minuni, vindecări, învieri din morți, iartă păcatele. Mai mult, Sf. Evanghelist Ioan ne spune că în Cuvântul întrupat Care *„S'a sălășluit între noi, am văzut slava Lui ca a Unuia-Născut din Tatăl, plin de har și de adevăr"* (In 1, 14). Iar Sf. Ioan Damaschin, rezumând Tradiția patristică, spune: „Prin faptul că Cuvântul trup S'a făcut (In 1, 14), nici Cuvântul n'a ieșit din granițele dumnezeirii Sale și nici din măririle Sale proprii demne de Dumnezeu, și nici trupul pentru că s'a îndumnezeit nu și-a schimbat firea lui și însușirile lui firești. Căci au rămas și după unire firile neamestecate, iar însușirile acestora nevătămate... Activitatea Lui omenească n'a fost lipsită de activitatea Lui dumnezeiască, iar activitatea Lui dumnezeiască n'a fost lipsită de activitatea Lui omenească, ci fiecare era considerată împreună cu cealaltă".

Înțelegerea greșită și alterarea sensului autentic al chenozei duce, așadar, la înțelegerea greșită a însuși misterului mântuirii noastre în Iisus Hristos, Care luând firea noastră S'a unit cu noi, ca să ne restaureze și să ne facă ceea ce este El după fire, dumnezei prin har.

Ereziile hristologice

Așa cum am văzut, dogma hristologică, în toate aspectele și laturile sale rămâne o *„mare taină"* (1 Tim 3, 16), care nu va putea fi pătrunsă niciodată deplin de mintea omenească și de cuvânt. „Misterul lui Iisus" – zice Sf. Maxim Mărturisitorul – „rămâne ascuns și nu poate fi scos la iveală nici de cuvânt, nici de minte, ci, chiar spus, rămâne negrăit, și chiar înțeles, rămâne necunoscut". Fără luminile Bisericii, care este *„stâlpul și întărirea adevărului"* (1 Tim 3, 15), mintea omenească iscoditoare și doveditoare de a explica rațional misterul adevărului revelat despre Hristos și lucrările Sale, în toate laturile sale, foarte ușor a alunecat și alunecă pe povârnișurile ereziilor. Nici o dogmă n'a iscat atâtea neînțelegeri și n'a produs atâtea erezii ca dogma hristologică privitoare la Persoana și lucrarea mântuitoare a lui Iisus Hristos, erezii care nu alterează numai un adevăr oarecare, ci date fiind importanța și centralitatea sa, răstălmăcesc grav însăși mântuirea noastră în Iisus Hristos, *„Mântuitorul lumii"* (In 4, 42).

Cu privire la Iisus Hristos, în decursul timpului s'au ivit mai multe învățături greșite condamnate ca erezii de Biserica dreptmăritoare și care pot fi împărțite în trei categorii, referitoare la *divinitate, omenitate* și *unirea ipostatică*.

1. Ereziile referitoare la divinitatea lui Iisus Hristos se împart în trei:

a. Erezii care neagă cu totul dumnezeirea lui Hristos, considerându-L un „simplu om". În sec. I, îi amintim pe Cerint și ebioniți, combătuți de Sf. Ev. Ioan; în sec. II, Carpocrat, Teodot și Artemon, combătuți de Irineu, Tertulian și Ipolit; iar în sec. III, pe Pavel de Samosata, combătut de două sinoade din Antiohia, în 264 și 270. Tot aici mai pot fi amintiți și socinienii sau unitarienii, care sunt antitrinitari, negând divinitatea Mântuitorului, precum și raționaliști de diverse nuanțe.

b. Arianismul și semiarianismul, care negau divinitatea, egalitatea și deoființimea Fiului cu Tatăl, învățând că Iisus Hristos este Fiul lui Dumnezeu, dar nu e născut din veci din Tatăl și nici deoființă cu El, ci creat: cea mai desăvârșită și cea dintâi dintre creaturi, dar o creatură, sau cel mult de „o ființă asemănătoare" cu Tatăl, dar nu egal întru totul cu El. Au fost combătuți de Sinoadele I și II ecumenice și de Părinții din veacurile IV și V.

c. Ereziile patripasiene și antitrinitare, după care Dumnezeu este o singură Ființă și o singură Persoană, Care Se manifestă sub numele de Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt, și că în Iisus Hristos S'a întrupat și pătimit Dumnezeu Însuși, adică și Tatăl, și Duhul Sfânt, nu Dumnezeu Cuvântul, Fiul Unul Născut al Tatălui, ci întreaga Sfântă Treime. Ereziile acestea au fost combătute de Biserică în veacurile II și III, de Sf. Irineu, Epifanie și Sf. Vasile cel Mare.

2. Ereziile referitoare la omenitatea lui Iisus Hristos se împart și ele în trei:

a. Erezii referitoare la trupul lui Iisus Hristos: dochetismul și gnosticismul. Docheții, plecând de la ideea că trupul e rău în sine și nedemn de Dumnezeu, învățau că Iisus Hristos n'a avut un trup real, ci unul părut, o aparență de trup. Au fost combătuți la început de Sf. Ev. Ioan, dar erezia s'a continuat prin gnosticii: Simeon Magul, Meandru, Saturnin, Vasilide și Marcion. Alți gnostici și manihei recunoșteau Mântuitorului Hristos un trup, dar nu material, ci unul spiritual, ceresc, cu care a trecut prin Maria, fără să-L fi luat din Fecioară. Aceste erezii au fost combătute de Sf. Ignatie Teoforul, Irineu, Meliton de Sardes, Tertulian, Clement Alexandrinul ș.a.

b. Erezii referitoare la sufletul omenesc al lui Hristos. Îndeosebi Apolinarie, episcopul de Laodiceea, și adepții lui, susținând că omul este constituit din trup, suflet și spirit, învățau că Iisus Hristos are numai suflet senzitiv și nu un suflet rațional, întrucât nous-ul, mintea, spiritul uman a fost înlocuit în El cu logosul și nous-ul divin, lipsindu-i deci, lui Iisus Hristos ca om, partea rațională, mintea, spiritul. Erezia aceasta a fost combătută în sinoadele din Alexandria (362), Roma (372) și de Sinodul II ecumenic, ca și de Sf. Atanasie cel Mare, Grigorie de Nazianz, Grigorie de Nyssa, Epifanie și Augustin.

c. Erezii în legătură cu nașterea lui Iisus Hristos ca om. Cerint, Ebion, Carpocrat, gnostici și iudaizanți învățau că Iisus Hristos nu s'a născut pe cale supranaturală din Fecioara Maria de la Duhul Sfânt, ci pe cale naturală din Iosif și Maria, ca un om simplu. Au fost combătuți de Sf. Ignatie Teoforul, Irineu, Tertulian, Chiril al Ierusalimului, Sf. Ioan Hrisostom și de Sinodul I ecumenic. Aici mai pot fi amintiți și raționaliștii de mai târziu și sectele, în general, care învățau la fel.

3. **Ereziile referitoare la unirea ipostatică a celor două firi în persoana dumnezeiască a lui Iisus Hristos** se împart în patru:

a. Nestorianismul. Nestorie, fost patriarh al Constantinopolului, și adepții lui despart firile, susținând că Mântuitorul a avut două firi: dumnezeiască și omenească, fiecare subzistând în două persoane deosebite, de unde și denumirea ereziei de dioprosopism. Fiul lui Dumnezeu nu S'a unit deci ipostatic cu firea omenească, adică n'a luat-o în ipostasul Său dumnezeiesc, ci omul-Hristos, care s'a născut din Fecioară cu ipostas uman propriu, s'a unit numai moral cu Logosul divin, cum se unesc două persoane. Logosul divin a locuit în Omul Hristos ca într'un templu, ca în Moise și profeți. Iisus Hristos este numai purtător de Dumnezeu (Teofor) și nu Dumnezeu adevărat, iar Fecioara Maria nu este Născătoare de Dumnezeu, ci născătoare de om, cel mult Născătoare de Hristos. Erezia a fost combătută îndeosebi de Sf. Chiril al Alexandriei și de Sinoadele III și IV ecumenice.

b. Monofizitismul (*monos* + *fisis* = o singură fire). Eutihie, arhimandrit al unei mânăstiri din Constantinopol și adepții lui, combătându-l pe Nestorie care despărțea firile, le amesteca, contopindu-le. Prin unirea ipostatică, natura omenească în Iisus Hristos este absorbită de cea dumnezeiască, pierzând caracterul și însușirile ei proprii, nemaipăstrând decât chipul ei văzut, dar în esență nu mai este decât o singură fire, cea dumnezeiască. În acest sens, sub chipul trupului a pătimit, a murit și a înviat natura dumnezeiască. Monofizitismul a fost condamnat de Sinodul IV ecumenic de la Calcedon, care în celebra definiție dogmatică hotărăște: „Urmând dumnezeieștilor părinți, am învățat toți să mărturisim într'un glas pe Unul și Același Fiu, Domnul nostru Iisus Hristos, pe Același desăvârșit de Dumnezeu și desăvârșit în omenitate, Dumnezeu adevărat și om adevărat, pe Același din suflet rațional și trup, pe Același deoființă cu Tatăl după Dumnezeire și deoființă cu noi după omenitate, întru toate asemenea nouă, afară de păcat; înainte de veci născut din Tatăl după Dumnezeire, iar în zilele de pe urmă Același pentru noi și pentru a noastră mântuire din Maria Fecioara, Născătoare de Dumnezeu, după omenitate, pe Unul și Același Hristos, Fiu, Unul născut, cunoscut în două firi în chip neamestecat, neschimbat, neîmpărțit, nedespărțit, deosebirea firilor nefiind desființată nicidecum din cauza unirii, ci salvându-se mai degrabă proprietatea fiecărei firi și concurgând într'o persoană și într'un ipostas, nu împărțit și divizat în două persoane, ci pe Unul și Același Fiu, Unul Născut, Dumnezeu Cuvântul, Domnul nostru Iisus Hristos, precum ne-au învățat de la început proorocii despre El și Însuși Iisus Hristos și ne-a predat Simbolul Părinților".

Așadar, Sinodul IV ecumenic stabilește definitiv că cele două firi ale lui Iisus Hristos, păstrându-și fiecare proprietățile lor, se unesc în ipostasul dumnezeiesc unic al Fiului lui Dumnezeu întrupat, *neamestecat* și *neschimbat* (împotriva monofizitismului care amesteca și contopea firile), *neîmpărțit* și *nedespărțit* (împotriva nestorianismului care le separa și împărțea pe Hristos). În ambele erezii era periclitată grav mântuirea în Iisus Hristos; în monofizitism, firea umană dispare, fiind absorbită de cea dumne-

zeiască prin har, iar în nestorianism, din cauza separației firilor, fiecare având un ipostas propriu, nu se mai poate realiza întrepătrunderea firilor și comunicarea reciprocă a însușirilor lor, și prin aceasta Iisus Hristos nu putea să restaureze și să îndumnezeiască firea omenească în Sine.

c. Monotelismul și **monoenergismul** (*monos* + *thelima* = o singură voință și *monos* + *energia* = o singură lucrare) erau de fapt o dezvoltare a monofizitismului. Erezia aceasta, în care au căzut patriarhii Serghie și Pirus ai Constantinopolului, ca și papa Onoriu și adepții lor, susținea că în Iisus Hristos existau într'adevăr două naturi, dar prin unirea ipostatică nu mai exista decât o singură voință și o singură lucrare, și anume cea dumnezeiască, în Iisus Hristos. Susţinută și impusă mai ales din motive politice pentru a se câștiga provinciile monofizite de la marginea Imperiului, ea a fost condamnată de Sinodul VI ecumenic, care a stabilit că Iisus Hristos are două voințe și două lucrări naturale, omenească și dumnezeiască, potrivit celor două firi, unite ipostatic în unica persoană dumnezeiască a lui Iisus Hristos, *neamestecat* și *neschimbat, neîmpărțit* și *nedespărțit*, că în Iisus Hristos există deci o voință omenească naturală (nu însă o voință omenească ipostatică, personală sau gnomică, proprie și care se poate opune voinței dumnezeiești a Logosului, căci Hristos ca un om nu are un ipostas sau persoană omenească) care se supune de bună voie, fără luptă, voinței dumnezeiești, fiind condusă de ipostasul și voința Logosului divin. Teoreticianul diotelismului, a două voințe în Hristos, este Sf. Maxim Mărturisitorul, care i-a dat fundamentarea teologică magistrală și a organizat lupta împotriva monotelismului în Africa și la Roma, apărând învățătura Bisericii cu prețul vieții, tăindu-i-se pentru aceasta limba și mâna dreaptă.

d. Adopţianismul. Este o formă târzie a nestorianismului, care a apărut pe la sfârșitul sec. al VII-lea în Spania, la doi episcopi: Felix și Elipand, care despărţind în sens nestorian firile în două persoane, susțineau că Iisus Hristos, după omenitatea Lui, nu este Fiul propriu al lui Dumnezeu, ci numai un fiu adoptiv, după har, asemenea nouă. Erezia a fost condamnată în mai multe sinoade locale din Franța, Germania și Italia.

Tot aici ar mai putea fi amintite și diferitele teorii chenotice protestante, care, cum am văzut, lovesc grav în dogma unirii ipostatice, susținând o chenoză radicală, ca restrângere și micșorare a firii dumnezeiești însăși, apărând în viața Sa pământească nu ca Fiul lui Dumnezeu întrupat, ci ca un Dumnezeu ascuns care nu avea conștiința că este Dumnezeu și nu săvârșea cele omenești dumnezeiește și cele dumnezeiești omenește.

Față de toate aceste învățături greșite, Biserica Ortodoxă, pe baza Revelației, a învățat totdeauna că Iisus Hristos este Dumnezeu desăvârșit și om desăvârșit, o singură Persoană în două firi unite neamestecat și neschimbat, neîmpărțit și nedespărțit, prin care și în care firea creată și necreată s'au unit pentru totdeauna, spre mântuirea și îndumnezeirea omului după har.

Opera de mântuire a lui Iisus Hristos. Mântuirea obiectivă și subiectivă

În Sfânta Scriptură, ca și în scrierile Sfinților Părinți, termenul cel mai des folosit spre a arăta motivul Întrupării Fiului lui Dumnezeu, precum și scopul operei Sale în lume, este cel de *mântuire*. Acest termen se află și în articolul 3 din Simbolul Credinței: „Care pentru noi, oamenii, și pentru a noastră mântuire S'a pogorât din cer...". În general însă, el este folosit într'un dublu înțeles: în primul rând, prin mântuire se înțelege activitatea răscumpărătoare a Mântuitorului Iisus Hristos prin Jertfa Sa de pe cruce, iar în al doilea rând starea celor care și-au împropriat sau și-au însușit personal roadele Jertfei de pe cruce, deci mântuirea obiectivă, realizată de Iisus Hristos prin jertfa Sa.

Evident, de câte ori acest termen e folosit pentru a arăta activitatea răscumpărătoare a Mântuitorului, realizată pentru toată firea omenească, de la Adam și până la cei de la sfârșitul veacurilor, este vorba de mântuirea *obiectivă* sau *generală*, exprimată în texte liturgice prin cuvintele: „Cel ce ne-a deschis nouă ușile raiului", iar când e vorba de însușirea sau de împroprierea de către fiecare credincios, în mod personal, a roadelor jertfei de pe cruce, atunci se vorbește despre mântuirea *subiectivă* sau *personală*.

Privită fiind astfel, opera de mântuire a lui Iisus Hristos constă, pe de o parte, în eliberarea omului de consecințele rezultate din căderea protopărinților Adam și Eva, iar pe de alta, în refacerea comuniunii omului cu Dumnezeu, dimpreună cu toate binefacerile pe care le implică aceste lucrări dumnezeiești.

Raportul dintre Persoana și opera Mântuitorului Hristos

Opera de mântuire a lui Iisus Hristos este strâns legată și nedespărțită de Persoana Sa, pentru că nu ne-a mântuit printr'o operă detașată de Sine, ci El Însuși este Mântuitorul. Dacă în lumea noastră suntem obișnuiți să gândim și să spunem că opera unui om, de îndată ce este săvârșită, se desprinde de autorul ei, la Mântuitorul însă, lucrarea mântuitoare se realizează în Persoana Sa și se desfășoară continuu, fără întrerupere, direct sau indirect, vizibil sau tainic, prin intermediul autorului ei, Domnul Însuși. De aceea, numai din necesități metodice expunem întâi învățătura despre Persoana Mântuitorului, urmând apoi cea despre opera Sa mântuitoare, nepierzând însă din vedere nici un moment unitatea lor.

Și subiectiv, numai prin legătura permanentă cu Iisus Hristos Cel veșnic viu, ne putem mântui. El, Dumnezeu viu, Își arată iubirea Sa desăvârșită față de oameni și tot El, Omul, prin cinstirea desăvârșită a Tatălui, face să se reverse asupra oamenilor bunăvoința și iubirea lui Dumnezeu Tatăl, reconstituindu-se astfel comuniunea dintre om și Dumnezeu. Harul mântuitor, împărtășit de Sfântul Duh, se primește prin omenitatea îndumnezeită a Fiului lui Dumnezeu întrupat și jertfit pentru oameni. De aceea,

Persoana și opera lui Iisus Hristos, deși distincte, nu sunt despărțite, ci constituie una și aceeași realitate teandrică mântuitoare.

Raportul între mântuirea obiectivă și subiectivă

Mântuirea obiectivă, realizată de Mântuitorul Hristos prin Întruparea, Jertfa Sa de pe cruce, Învierea și Înălțarea la cer, este o lucrare dumnezeiască de care beneficiază toți oamenii de la Adam și până la sfârșitul veacurilor. Dar cu toate că ea este temelia mântuirii subiective, mântuirea obiectivă nu-l mântuiește pe fiecare fără ca acesta să și-o însușească personal. Căci dacă prin mântuirea obiectivă, Mântuitorul „ne-a deschis nouă ușile raiului", aceasta nu înseamnă că ea ne-a adus fiecăruia intrarea efectivă în rai. Ea ne-a deschis nouă ușile raiului, deoarece prin ea noi am fost răscumpărați din robia păcatului și împăcați cu Dumnezeu, dar, ca să intrăm în raiul ceresc, deschis acum nouă, este nevoie de propria noastră lucrare personală, deci în primul rând, noi trebuie să voim să ne mântuim și să lucrăm astfel, încât prin modul nostru de viață și lucrare să putem ajunge în rai. Căci, precum spun unii Sfinți Părinți, dacă Dumnezeu l-a creat pe om fără voia omului, El nu vrea să-l mântuiască fără voia și fără contribuția sa la lucrarea mântuirii. De aceea, Sfântul Apostol Pavel îi îndeamnă pe filipeni: *„Lucrați cu frică și cu cutremur la mântuirea voastră"* (Flp 2, 12). Nimeni nu se poate mântui fără o lucrare personală în acest scop; așadar, mântuirea personală sau subiectivă se dobândește numai dacă omul îndeplinește anumite condiții, despre care vom vorbi într'un alt capitol.

Întreita slujire a Mântuitorului

Starea decăzută, urmare a păcatului lui Adam, consta în: alterarea chipului lui Dumnezeu în el, alterarea firii sale umane, întunecarea minții cu privire la adevărul religios și moral, slăbirea voinței care înclina mai mult spre rău decât spre bine, ruperea legăturii cu Dumnezeu prin pierderea harului divin, vinovăția și pedeapsa pentru păcat. Astfel, pentru restaurarea naturii omenești în plenitudinea ei dinainte de păcat, era necesară luminarea minții omului prin învățătura cea adevărată și deplină, prin refacerea legăturii harice cu Dumnezeu, adică prin redobândirea harului și prin întărirea și susținerea omului în această legătură.

Datorită acestui fapt, Mântuitorul își îndeplinește opera Sa mântuitoare sub întreit aspect: ca profet sau învățător, ca arhiereu și ca împărat, continuându-și această operă și după Înălțarea Sa la cer, în Biserică, prin Duhul Sfânt, căci El le spune Apostolilor: *„Și Eu voi ruga pe Tatăl și alt Mângâietor vă va da, ca să rămână cu voi în veac, Duhul adevărului... Nu vă voi lăsa orfani, ci voi veni la voi"* (In 14, 16-18). Ca profet, învață, aducând Revelația divină desăvârșită despre Ființa și voia lui Dumnezeu și despre mântuire (In 5, 29); ca arhiereu, reface prin Jertfa răscumpărătoare legătura omului cu Dumnezeu

(Evr 10, 12); ca împărat, învinge puterile răului, conducându-l pe om la menirea lui cea adevărată (Mt 28, 18; In 13, 3; 17, 2).

De obicei, cele trei aspecte ale operei mântuitoare sunt numite: trei chemări, trei slujiri, trei dregătorii, trei misiuni, trei demnități. Cu largă circulație sunt numirile: *chemare profetică, slujire arhierească, demnitate împărătească*, deși toate sunt și slujiri, și demnități.

Aceste trei slujiri sunt cele mai înalte demnități ce există în viața omenească, însă dintre oameni nimeni nu le are pe toate, nimeni nu este deodată și prooroc, și preot, și împărat, ele fiind unite numai în Mântuitorul Hristos și fiecare în gradul cel mai înalt. Iar viața și activitatea Mântuitorului constau în împlinirea întreitei Sale slujiri. Aceste trei aspecte sau laturi sunt doar fețele sau aspectele unui întreg unitar, ele aparținând aceleiași opere mântuitoare a lui Iisus Hristos. Căci Același Iisus Hristos este profet, arhiereu și împărat, lucrarea Sa mântuitoare nefiind împărțită în sectoare deosebite.

În centrul operei mântuitoare stă slujirea arhierească a lui Iisus Hristos, prin care se reface legătura harică a omului cu Dumnezeu, împăcarea cu Dumnezeu. Căci chemarea profetică, luminând prin învățătură, pregătește sufletul pentru primirea împăcării, iar demnitatea împărătească dăruiește harul împăcării și îi desăvârșește pe credincioși.

Sfânta Scriptură arată clar întreita slujire a Mântuitorului. Astfel, în Vechiul Testament, Mesia este vestit ca profet (Dt 18, 15; Is 42, 1), ca preot (Ps 39, 9; Ps 109, 4; Za 6, 12-13), ca împărat (Ps 2, 7; Is 9, 6; Mi 5, 1), iar ceea ce s'a vestit în Vechiul Testament devine realitate în Noul Testament: Hristos ca profet (Lc 13, 35; Mt 13, 57; FA 3, 22; 7, 37), ca arhiereu (In 17, 19; Mt 20, 28; Evr 4, 14; 5, 1-5), ca împărat (Mt 25, 31; 25, 34; 27, 11; In 18, 33-36), toate slujirile împreună (1 Co 1, 30). Dacă numele de Iisus înseamnă Mântuitor (*Iehoşua* = Domnul S'a făcut mie spre mântuire), numele de Hristos înseamnă *uns*, și întrucât unșii Vechiului Testament erau profeții, preoții și regii, acest nume arată tot întreita demnitate a Mântuitorului, în chip deosebit de a celorlalți unși, ca fiind uns al lui Dumnezeu prin Duhul Sfânt (Is 61, 1; Lc 4, 18).

Chemarea profetică

Chemarea profetică a Mântuitorului este activitatea Lui de învățător și descoperitor al adevărului religios absolut despre Dumnezeu, al normelor morale, confirmând toate și prin viața Lui, ca pildă supremă de viață desăvârșită. Hristos este vestitorul și îndrumătorul desăvârșit: *„Eu sunt lumina lumii; cel ce-Mi urmează Mie nu va umbla întru întuneric, ci va avea lumina vieții... Căci pildă am dat vouă, ca precum am făcut Eu să faceți și voi"* (In 8, 12; 13, 15).

În comparație cu ceilalți profeți, Mântuitorul este profetul profeților; ceilalți profeți vestesc și învață în măsura luminii și puterii date lor de Dumnezeu, Hristos însă, Dumnezeu fiind, le vestește pe ale Sale, care sunt și cele ale Tatălui și face totul cu proprie putere dumnezeiască. Ceilalți profeți vestesc ceea ce ei au primit, chiar atunci când Îl vestesc pe Hristos, pe când Hristos Se vestește pe Sine, El fiind adevărul; ceilalți vestesc adevărul numai în parte, pe când Hristos vestește adevărul deplin, El fiind plinirea

Revelației, peste care nu se mai poate trece. În cărțile Noului Testament, El este prezentat ca profetul zilelor celor mai de pe urmă prin care a grăit Dumnezeu (Evr 1, 2), ca rabi, învățător, singurul învățător și profet mare, puternic în faptă și în cuvânt (Lc 24, 19), Care a venit în lume să ne dea viața veșnică și să ne dea putința de a pricepe și de a-L cunoaște pe adevăratul Dumnezeu (In 18, 37; 1 In 5, 20). Adevărul pe care îl propovăduiește constă în învățătura Sa despre Sine Însuși, despre lucrarea și împărăția Sa, despre adevăratul sens al legii mozaice (Mt 5, 20-48).

Iisus Hristos Își îndeplinește chemarea profetică direct, predicând El Însuși adevărul Evangheliei Sale, iar indirect, în Biserică, prin Apostoli și urmașii lor, episcopii și preoții, pe care îi luminează și îi susține prin Duhul Sfânt, fiind astfel cu noi până la sfârșitul veacului (Mt 28, 20).

Slujirea arhierească

Slujirea arhierească a Mântuitorului se situează în centrul întreitei slujiri a Lui, fiind lucrarea prin care l-a împăcat pe om cu Dumnezeu. Ea cuprinde toate suferințele îndurate de El, de la Întrupare până la Moarte, pentru noi, oamenii, și pentru a noastră mântuire.

Pentru om, dată fiind gravitatea căderii și a urmărilor ei, mântuirea prin propriile sale puteri, fără ajutor divin, era absolut imposibilă. Dumnezeu însă, prin înțelepciunea Sa, împăcând dreptatea și iubirea Lui față de om, a hotărât mântuirea acestuia prin Întruparea și Jertfa Fiului Său. În mântuire, prin Patimile și Moartea pe cruce a Mântuitorului se înlătură propriu-zis vina și pedeapsa pentru păcatul omului și se restaurează natura lui căzută.

De aici se vede cu claritate că în centrul lucrării mântuitoare a Fiului lui Dumnezeu întrupat, se găsește jertfa de răscumpărare a omului din robia păcatului și a morții, și de împăcare a omului cu Dumnezeu.

Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție adeveresc că moartea pe cruce a Mântuitorului este jertfă adevărată pentru păcatele omului. *„Acesta (Mesia) păcatele noastre le poartă și pentru noi rabdă durere, iar noi Îl socoteam pedepsit, bătut și chinuit de Dumnezeu... Domnul L-a copleșit pe El cu fărădelegile noastre, ale tuturor. Chinuit a fost, dar S'a supus și nu Și-a deschis gura Sa; ca o oaie spre junghiere S'a adus și ca un miel nevionovat, fără de glas înaintea celui ce îl tunde, așa nu și-a deschis gura Sa... Căci S'a luat de pe pământ viața Lui! Pentru fărădelegile poporului Meu a fost adus la moarte"* (Is 53, 4-8); *„Iată mielul lui Dumnezeu, Cel ce ridică păcatul lumii"* (In 1, 29); *„Fiul Omului n'a venit ca să I se slujească, ci ca El să slujească și să-Și dea sufletul Său preț de răscumpărare pentru mulți"* (Mt 20, 28); *„Eu sunt pâinea cea vie, care s'a coborât din cer; de va mânca cineva pâinea aceasta, va trăi în veac, și pâinea pe care Eu o voi da este trupul Meu, pe care îl voi da pentru viața lumii"* (In 6, 51); *„...acesta este trupul Meu, care se frânge pentru voi..."* (Lc 22, 19); *„...acesta este sângele Meu, al Legii celei noi, care pentru voi și pentru mulți se varsă, spre iertarea păcatelor"* (Mt 26, 28). Tot astfel sunt subliniate: ascultarea Mântuitorului până la moarte: *„S'a smerit, ascultător făcându-Se până la moarte, și încă moarte pe cruce"* (Flp 2, 8; Rm 5, 19), jertfa Lui având caracter ispășitor, Domnul făcându-Se *„blestem"*, ca să răscumpere lumea,

aducând jertfă de împăcare și dându-Și sângele ca *„preț de răscumpărare"* (Ga 3, 13; Rm 3. 25; 2 Co 5, 21), pentru noi.

Jertfa Mântuitorului de pe cruce se actualizează permanent, până la sfârșitul veacurilor, în jertfa euharistică, după porunca Mântuitorului: *aceasta să o faceți spre pomenirea Mea"* (Lc 22, 19); *„aceasta să o faceți... spre pomenirea Mea. Căci ori de câte ori veți mânca pâinea aceasta și veți bea paharul acesta, moartea Domnului vestiți, până când va veni"* (1 Co 11, 25-26).

Opera mântuitoare a Domnului, pe lângă scopul principal, are și unele consecințe, ca de pildă, adeverirea misiunii Sale dumnezeiești și a adevărului propovăduit de El; pecetluirea și sfințirea prin jertfă divino-umană a Legii celei noi; dovedirea prin faptă a nemărginitei iubiri a lui Dumnezeu față de lume, *„căci așa a iubit Dumnezeu lumea, încât și pe Fiul Său Cel unul născut L-a dat, ca oricine crede în El să nu piară, ci să aibă viață veșnică"* (In 3, 16); înlăturarea părerii greșite a iudeilor despre un Mesia lumesc: *„Împărăția Mea nu este din lumea aceasta"* (In 18, 36); arătarea unui exemplu desăvârșit de umilință, de răbdare, de ascultare și lepădare de sine, căci El *„fiind în chip de Dumnezeu... S'a deșertat pe Sine, luând chip de rob, făcându-Se asemenea oamenilor; și aflându-Se la înfățișare ca om, S'a smerit pe Sine, ascultător făcându-Se până la moarte..."* (Flp 2, 6-8).

Demnitatea împărătească

Demnitatea împărătească a lui Hristos se evidențiază în măreția și puterea Dumnezeului-Om, Mântuitor, Împărat duhovnicesc, Împărat ceresc, Împărat al adevărului, Împărat al dreptății și păcii, Împărat al împăraților.

Demnitatea de împărat este afirmată în numeroase profeții mesianice. *„Împărat peste Sion"* (Ps 2, 5); *Împăratul Mesia și împărăția Lui vor străluci peste toate împărățiile pământului* (Ps 71, 10-11); *împărăția Lui va fi împărăția dreptății și a păcii* (Is 32, 1; Mi 4, 3-4); *Împărăția lui Mesia va fi veșnică* (Dn 2, 44); după a doua venire a Sa, împărăția Lui va fi veșnică (Dn 7, 13-14). În Noul Testament, El este numit *împărat veșnic* (Lc 1, 33); împărat al iudeilor, primind daruri împărătești (Mt 2, 2, 11); aclamat de popor ca împărat (Mt 22, 7-9); Iisus Își recunoaște înaintea lui Pilat demnitatea Lui de împărat (Mt 27, 11), de asemenea o și proclamă (Mt 28, 18), El fiind *„Împăratul împăraților și Domnul domnilor"* (1 Tim 6, 15).

Mântuitorul Și-a arătat demnitatea Sa împărătească în viața pământească prin diferite minuni, îndeosebi prin învierea fiicei lui Iair, a tânărului din cetatea Nain, a prietenului Său, Lazăr, și mai ales prin propria Sa Înviere; prin stabilirea pricipiilor de conducere în Biserică și în viață. După moarte, El Și-a manifestat mărirea și puterea Sa prin coborârea la iad și deosebirea strămoșilor noștri și a drepților Vechiului Testament; prin Învierea Sa din morți, zdrobind puterea morții, făcându-Se începătură învierii celor adormiți; prin Înălțarea Sa la ceruri și șederea de-a dreapta Tatălui; prin prezența Sa continuă în Biserică până la sfârșitul veacului; prin judecata universală și reînnoirea întregii creații, urmată de împărățirea veșnică cu drepții.

Răscumpărarea și aspectele ei

Deoarece răscumpărarea este actul culminant al întregii lucrări mântuitoare a lui Iisus Hristos în lume, Sfinții Părinți s'au silit să o înfățișeze în toată bogăția ei, iar unii teologi mai vechi și mai noi, pe temelia lor, au formulat mai multe teorii cu privire la sensurile răscumpărării, precum teoria penală, teoria prețului de răscumpărare, teoria răscumpărării prin jertfă, teoria ontologică, teoria morală și altele, cu diferite nuanțări după confesiuni și după autorii acestor teorii.

Explicația numărului relativ mare al acestor teorii stă în bogăția conținutului răscumpărării, ca cel mai minunat act dumnezeiesc în legătură cu lumea. Teologia ortodoxă rezumă teoriile referitoare la răscumpărare, luând în considerare cele trei aspecte ale acesteia, și anume: de jertfă, ontologic și recapitulativ.

Aspectul de jertfă al răscumpărării

Sub acest aspect, răscumpărarea se manifestă pe de o parte, fiind îndreptată sau avându-și direcția către Dumnezeu, jertfa fără prihană fiind preț de răscumpărare, jertfa curată a Dumnezeului-Om, iar pe de alta, în direcția către om, ca ridicarea pedepsei pentru păcat. În prima direcție, *„sângele lui Hristos, Care S'a adus pe Sine jertfă fără prihană lui Dumnezeu"* (Evr 9, 14), căci Hristos *„S'a dat pe Sine pentru noi prinos și jertfă lui Dumnezeu, întru miros de bună mireasmă"* (Ef 5, 2). Tatăl L-a dat pe Fiul Său la moarte, ca jertfă pentru păcat, *„căci așa a iubit Dumnezeu lumea, încât a dat pe Fiul Său Cel Unul născut, ca oricine crede în El să nu piară..."* (In 3, 16). Hristos a fost rânduit de Tatăl jertfă de curățire: *„Îndreptându-se în dar cu harul Lui prin răscumpărarea în Hristos Iisus, pe Care L-a rânduit Dumnezeu curățire prin credință întru sângele Lui, pentru iertarea păcatelor celor mai înainte făcute"* (Rm 3, 24-25). Iisus Hristos este jertfă de ispășire pentru păcatele noastre: *„El este jertfa de ispășire pentru păcatele noastre și nu numai pentru ale noastre, ci și pentru ale lumii întregi"* (1 In 2, 2).

Astfel, jertfa Mântuitorului este în același timp omagiere a lui Dumnezeu, dar și pedeapsă pentru păcat. Omagiere, fiindcă ascultarea deplină și nesilită este cea mai impresionantă ofrandă ce se poate cugeta, ca fiind a lui Dumnezeu-Omul și ca îndreptându-se spre Dumnezeu Tatăl, spre a-I arăta din nou preamărirea: *„Eu Te-am preamărit pe Tine pe pământ, lucrul pe care Mi l-ai dat să-l fac, l-am săvârșit"* (In 17, 4), și: *„Iată vin, ca să fac voia Ta, Dumnezeule"* (Evr 10, 8).

Dar și pedeapsa arată mărirea lui Dumnezeu, mărire absolută, care nu se poate lăsa acoperită de păcat. Măreția, majestatea lui Dumnezeu ar rămâne neacoperită, ca inexistentă, fără pedeapsa pentru cădere. Dar Dumnezeu, nevoind ca omul să rămână în moarte, dă spre moarte pe Cel Care nu putea să rămână în moarte, însă Care, murind de bună voie ca om, *„făcându-Se pentru noi blestem"* (Ga 3, 13), prin El s'a ispășit pedeapsa și în același timp s'a arătat și mărirea lui Dumnezeu. Dreptatea absolută și bunătatea

absolută nu pot lăsa păcatul nepedepsit și mărirea lui Dumnezeu, nepusă în lumină. De aceea, moartea Mântuitorului nu este numai o simplă suportare de pedeapsă, ci și un omagiu adus lui Dumnezeu. Și astfel, moartea dreaptă, suportată de Mântuitorul ca pedeapsă pentru păcatul nostru, s'a transformat în El în moarte nedreaptă, El fiind fără de păcat, și ca urmare, în El moartea a fost biruită, evidențiindu-se prin aceasta prezența și mărirea lui Dumnezeu. Scurt spus, atât moartea dreaptă, cât și cea nedreaptă pun în evidență mărirea, măreția, majestatea lui Dumnezeu.

Aspectul ontologic al răscumpărării

Acest aspect, admițând ca real aspectul de jertfă al răscumpărării, ca preamărire a lui Dumnezeu și ca suportare a dreptei pedepse pentru păcat, pune însă un accent mai puternic pe ridicarea, pe îmbunătățirea și perfecționarea internă a firii omenești, prin opera de mântuire înfăptuită de Iisus Hristos. Ascultarea până la moarte și moartea de bunăvoie este o armonizare cu voința lui Dumnezeu și laudă a măririi Lui, dar acestea reprezintă mai mult forma activității omului care o îndeplinește, însă conținutul ei, adică ființa sau substanța ei ființială, *ontologică*, constă dintr'o îmbunătățire sau perfecționare, desăvârșire a însăși firii omenești. Așadar, aspectul ontologic al răscumpărării se referă la această perfecționare internă, ființială, a firii omenești, prin jertfa Mântuitorului.

Sub acest aspect, ascultarea și moartea ca jertfă a lui Iisus Hristos a ridicat firea omenească însușită de El, desăvârșind-o până la îndumnezeire. Se subliniază astfel că, alături de direcția către Dumnezeu a operei de mântuire, trebuie să se aibă în vedere nu mai puțin și direcția ei către natura omenească a Mântuitorului. Căci aducându-Se jertfă lui Dumnezeu, prin ascultare și îndeosebi prin moarte, Iisus Hristos a eliminat din firea Sa umană slăbiciunile și moartea, intrate în fire după cădere, ridicând-o pe aceasta la nestricăciune și desăvârșind-o nu numai din punct de vedere moral, ci și ființial, ontologic. Aceasta este nota esențială a aspectului ontologic al răscumpărării.

Mai trebuie subliniat că ascultarea și moartea lui Iisus Hristos au avut puterea deplină de a ajunge la țelul urmărit, adică la mântuire, putere de ridicare ființială, ontologică, a firii umane din stricăciune și moarte, întrucât n'au fost ascultarea și moartea unui simplu om, ci a lui Dumnezeu-Omul. Pentru realizarea mântuirii omului trebuia să se pornească de la prezența reală a Dumnezeirii și de la lipsa de păcat în Cel ce mântuiește; trebuia ca voința Lui umană să nu fie slăbită de păcat și să fie condusă de subiect dumnezeiesc, prin lucrarea Căruia să se ajungă la îndumnezeirea firii omenești. Bunătatea, înțelepciunea și puterea lui Dumnezeu a rânduit toate acestea, astfel că în Iisus Hristos firea umană, trecând prin eforturi morale corespunzătoare, prin suferință și moarte, sub conducere divină a Dumnezeu-Omului, a putut ajunge la ridicarea ei din stricăciune și din moarte, la îndumnezeirea ei în Iisus Hristos, îndumnezeire actuală a firii din El, și virtuală sau potențială în cei ce se unesc cu El.

În teologia ortodoxă se acordă o atenție deosebită aspectului ontologic al răscumpărării.

Aspectul recapitulativ al răscumpărării

Termenul de aspect recapitulativ se datorește cuprinderii, rezumării sau concentrării noastre tainice în Hristos și în opera Lui mântuitoare, una cu Persoana Sa. Iisus Hristos, întrupându-Se, Și-a însușit firea omenească în mod real, dar în această fire suntem cuprinși în mod virtual (duhovnicește, cum spun în numeroase locuri cărțile liturgice) toți oamenii, iar prin jertfa și îndumnezeirea firii umane în Hristos, toți am fost aduși jertfă și îndumnezeiți în mod virtual. Această relație a noastră cu Hristos, datorită firii Sale umane, o arată lămurit atât Revelația, cât și cărțile liturgice: *„Dumnezeu bogat fiind în milă, pentru multa Sa iubire cu care ne-a iubit pe noi, cei ce eram morți prin greșelile noastre, ne-a făcut vii împreună cu Hristos... și împreună cu El ne-a sculat și împreună ne-a așezat întru cele cerești în Hristos Iisus"* (Ef 2, 4-6). În canonul Paștilor citim: „Ieri m'am îngropat împreună cu Tine, Hristoase, astăzi mă scol împreună cu Tine, înviind Tu; răstignitu-m'am ieri împreună cu Tine, Însuți împreună mă preamărește, Mântuitorule, întru împărăția Ta" (*Penticostar*, Duminica Paștilor, peasna a 3-a, stih1).

În mod tainic, Iisus Hristos ne-a cuprins pe toți în tot ce a făcut, recapitulându-ne virtual în El. Și astfel, mântuirea noastră personală sau subiectivă nu este altceva decât însușire de către fiecare dintre noi a ceea ce avem deja virtual în Hristos de la început. Aceasta înseamnă că mântuirea noastră este o prefacere a unirii noastre virtuale cu Hristos, într'o unire cu El, actuală, personală, voită, prin credință, astfel actualizându-se, prin repetare tainică, tot ceea ce Hristos a făcut pentru răscumpărarea tuturor.

Modul cuprinderii noastre virtuale în Hristos, al recapitulării noastre în El depășește orice înțelegere rațională, rămânând o mare taină. Un mijloc de apropiere de această taină este numirea ce se dă Mântuitorului de *„Adam cel nou"*, *„al doilea Adam"*, *„Adam cel de pe urmă"* (1 Co 15, 45): *„Precum întru Adam toți mor, așa întru Hristos toți vor învia"* (1 Co 15, 22). Noul Adam ne cuprinde pe toți cum ne-a cuprins Adam cel vechi; Adam cel nou are în sine existența noastră a tuturora, pe care, refăcută, o primim numai din El. Mai mult, din vechiul Adam primim existența numai în mod indirect, pe când din noul Adam o primim nealterată și direct fiecare din noi.

Astfel, viața noastră însănătoșită își are izvorul în Adam cel nou. Aceasta e mai ușor de înțeles, dacă ținem seama că Adam cel din urmă, Logosul-Hristos, este anterior lui Adam cel dintâi, care a fost creat după chipul veșnic al lui Adam Cel de pe urmă, prin Care *„toate s'au făcut"* (In 1, 3). În omenitatea lui Hristos sunt cuprinși toți oamenii, în ea găsindu-se plinătatea existenței tuturor. Iar după ce omul s'a îndepărtat de Dumnezeu, Dumnezeu-Omul a coborât între oameni, pentru refacerea legăturii divino-umane cu tot ce cuprinde ea atât ființial, cât și în consecințe.

Principiul perpetuu activ și explicativ al tuturor faptelor Mântuitorului este nesfârșita Sa iubire de oameni, iubirea dăruitoare și atrăgătoare către El. Astfel se manifestă iubirea lui Hristos și față de oameni în general, nu numai în direcția ei către Dumnezeu, jertfa având direcția și către natura omenească, cum s'a arătat mai înainte, în aspectul de jertfă și cel ontologic al mântuirii.

Aici, în aspectul recapitulativ al răscumpărării, se manifestă iubirea compătimitoare a lui Hristos față de cei pe care Și i-a făcut frați prin Întrupare; iubirea dezvăluie puntea

ontologică, ființială, care Îl leagă pe Hristos cu oamenii și invers, prin Întrupare. Hristos este și se simte legat în mod real de noi și tot ce face, o face recapitulativ cu noi toți, noi putând să ne însușim fiecare lucrarea Sa și personal, prin deschidere spre El și unire cu El, personal voită.

Prin Patimile și Moartea Sa, Hristos ne-a mântuit obiectiv pe toți, scoțându-ne din rău. Iar dacă ne unim voluntar cu El, ne mântuiește și subiectiv, personal, pe toți, ducându-ne acolo unde Se duce El prin înălțare. Iată măreția împărtășirii noastre cu Hristos Mântuitorul.

Diferențe interconfesionale

1. În expunerea doctrinei despre răscumpărare (mântuirea obiectivă), **teologia romano-catolică** pleacă de la ideea că ființa păcatului strămoșesc constă doar în pierderea grației supranaturale (sau a harului), grație supraadăugată naturii omenești prin creație, fără ca păcatul să fi știrbit însăși natura umană. Și atunci prin mântuire nu se urmărește refacerea naturii umane alterate prin păcat, ci recâștigarea grației pierdute și împăcarea cu Dumnezeu.

Concepția aceasta despre mântuire este înfățișată prin așa-zisa teorie a *satisfacției substitutive*, teorie caracteristică soteriologiei romano-catolice. Elementele acestei teorii pot fi rezumate în următoarele:

Fondul păcatului constă în refuzul de a I se da lui Dumnezeu ceea ce I se datorează, și anume ascultare și onoare; Dumnezeu nu putea rămâne dezonorat, păcatului trebuind să-i urmeze sau satisfacție, sau pedeapsă. Satisfacția este restituirea onoarei răpite de către păcătos lui Dumnezeu. Dar omul nu-I putea restitui lui Dumnezeu onoarea răpită, din următoarele motive: a) Tot ce are sau posedă omul este de la Dumnezeu și continuă să-I aparțină lui Dumnezeu, Căruia I se datorează totul; b) Satisfacția trebuie să fie după măsura onoarei răpite, deci desăvârșită; c) Dumnezeu neputându-Și nesocoti El Însuși planul creației de a ferici făptura Sa rațională, adică omul, hotărăște mântuirea, dar aceasta nu se putea realiza decât printr'o satisfacție corespunzătoare, adică dumnezeiască, cu putință numai la Dumnezeu, pe care numai omul o datora, dar pe care el n'o putea realiza; de aici, necesitatea ca Dumnezeu să se facă om; d) Iisus Hristos fiind fără de păcat, faptele Lui sunt meritorii, adică vrednice de răsplată, dar totuși datorate lui Dumnezeu, excepție făcând numai moartea, cu care nu era dator, deoarece nu avea păcat. Astfel, moartea lui Iisus Hristos devine singurul mijloc de a-i da lui Dumnezeu satisfacția necesară, perfectă.

Teologii romano-catolici au mai îmbogățit teoria satisfacției cu ideea de legătură mistică a lui Hristos cu toți oamenii, precum și cu aceea de satisfacție supraabundentă sau prisositoare, dată de Iisus Hristos, prima idee accentuând iubirea față de Dumnezeu și față de oameni a lui Iisus Hristos, ca temei al mântuirii, iar a doua afirmând valoarea infinită a morții Mântuitorului, meritul infinit al jertfei mântuitoare.

Din teoria satisfacției se recunoaște, în general, justețea ideii centrale, anume că mântuirea obiectivă, răscumpărarea, s'a realizat prin jertfa Fiului lui Dumnezeu întrupat, această idee având-și temeinică fundamentare scripturistică: *„Fiul Omului n'a*

venit să I se slujească, ci ca El să slujească și să-Și dea viața Sa preț de răscumpărare pentru mulți" (Mt 20, 28); *„Eu sunt păstorul cel bun. Păstorul cel bun viața Și-o pune pentru oile Sale... Nimeni n'o ia de la Mine, ci Eu Însumi de la Mine o pun"* (In 10, 11, 18); *„Hristos ne-a iubit pe noi și S'a dat pe Sine pentru noi, prinos și jertfă lui Dumnezeu, întru miros de bună mireasmă"* (Ef 5, 2); *„Hristos a venit ca arhiereu al bunurilor viitoare... cu însuși sângele Său a dobândit o veșnică răscumpărare ...sângele lui Hristos, prin Duhul veșnic, S'a adus pe Sine jertfă lui Dumnezeu fără prihană"* (Evr 9, 11, 12, 14).

Dar prin modul de speculație strict juridică, împrumutat din codul penal medieval referitor la satisfacția datorată onoarei jignite, teoria satisfacției este criticabilă și nesatisfăcătoare. Mai întâi, fiindcă este greu de admis că jertfa Mântuitorului ar fi fost cerută pentru satisfacția onoarei jignite a lui Dumnezeu. Conștiința religioasă a oricui nu se poate mulțumi cu această explicație care n'are nici un temei în Revelație. Cadrul juridic exteriorizant al teoriei Îl așază pe omul Hristos în raport exclusiv juridic cu Dumnezeu și cu oamenii. Unde mai este creșterea și îndumnezeirea omenității lui Hristos prin opera de mântuire, ca și revărsarea peste oameni a bogăției interioare a lui Hristos omul? Apoi, în teoria satisfacției, și grația apare doar ca un drept la recompensă, ca rezultat al meritului câștigat prin reevidențierea onoarei. În acest fel, grația nu este o pătrundere interioară a lui Hristos în oameni, după desăvârșirea omenității în El, o comuniune interioară, directă, cu El, ci un dar pe care Hristos îl face oamenilor indirect, impersonal, din tezaurul depus în Biserică. Așa cum raportul omului Hristos cu Dumnezeu este conceput ca raport juridic, exterior, tot astfel și raportul oamenilor cu Hristos apare tot juridic, exterior: Dumnezeu Cuvântul Se face om, Se întrupează, pentru a îndeplini, a satisface o procedură juridică, prin care să poată primi ca răsplată pentru merit grația, pe care ulterior să o pună la dispoziția Bisericii, pe seama și spre folosul oamenilor.

Tot așa de criticabilă este și presupunerea de la care pleacă teoria satisfacției, anume că prin cădere natura umană nu s'a alterat, n'a suferit scădere, ci numai a pierdut grația supraadăugată (*donum superadditum*), de aceea, pentru revenirea omului la starea primordială, era suficientă reprimirea grației pierdute. Așadar, teoria satisfacției nu vede decât în parte gravitatea căderii protopărinților Adam și Eva.

Adevărul este că Fiul lui Dumnezeu S'a întrupat nu numai pentru îndeplinirea unei formalități juridice, și anume aceea de a ni Se substitui ca jertfă, ci și pentru ca, fiind pururea om îndumnezeit, să rămână în deplină comuniune cu noi, eliberându-ne din moarte și împărtășindu-ne viața Sa dumnezeiască, aflată în omenitatea Sa.

2. În speculațiile **teologiei protestante** despre răscumpărare sau despre împăcare – cum numesc ei cu preferință răscumpărarea – se accentuează îndeosebi suportarea mâniei dumnezeiești, Iisus Hristos așezându-Se voluntar și actual sub mânia și pedeapsa lui Dumnezeu, care lovesc omenitatea Sa, le suportă până la moarte și întrucât le primește ca Fiu credincios Tatălui, răbdarea Lui devine biruință asupra puterilor păcatului, a legii punitive și a morții. Aceasta este *teologia crucii*.

Luther leagă strâns mântuirea obiectivă cu însușirea ei subiectivă, prin credință. Lupta prin care a biruit Hristos se repetă mereu în credință. Nu obiectiv, ci numai în credința personală în Hristos se înving pentru fiecare om puterile nimicitoare, potrivnice

binelui. Rezultatul operei mântuitoare a lui Hristos se însușește prin credința justificatoare, îndreptătoare.

Așa apare mântuirea în teologia luterană veche. Dar întrucât în protestantism opiniile personale ale teologilor se bucură de o atenție deosebită și sunt variate, nu e ușor de precizat care anume direcție teologică, reprezentată de teologi aparținători diverselor ramuri ale protestantismului, este mai mult sau mai puțin specifică acestuia. Astfel de opinii sunt: Hristos, prin credința în El, produce doar o înnoire religios-morală în om (Fr. Schleiermacher); ispășirea nu-i necesară, căci Dumnezeul Evangheliei e superior Dumnezeului Legii, numai credința în iubirea lui Dumnezeu e necesară (Al. Ritschl); crucea este semnul iubirii lui Dumnezeu, dar și al refacerii prestigiului legii călcate (P. Althauss) și altele, a căror examinare nu e necesară aici.

Privită în general, și concepția soteriologică protestantă apare unilaterală, deoarece nu are în vedere întreaga complexitate și bogăție interioară a operei mântuitoare a lui Iisus Hristos. Căci, desigur, este justă ideea de jertfă de ispășire a Mântuitorului ca jertfă substitutivă, idee centrală și în teologia protestantă, dar această teologie, plecând de la stricăciunea ireparabilă a naturii omenești prin păcatul strămoșesc, nu vede în mântuire refacerea și ridicarea naturii umane în Iisus Hristos prin moarte, înviere și înălțare; ea nu ia în considerare îndeajuns comuniunea omului cu Dumnezeu-Omul, Care Și-a îndumnezeit firea umană și ne-o împărtășește astfel, și nu afirmă necesitatea acestei comuniuni din care rezultă de fapt mântuirea.

De altfel, insuficiența concepției protestante, ca și a celei romano-catolice, constă în interpretarea strict juridică a jertfei ispășitoare, fără ca prin aceasta să se modifice însăși natura umană, ci se respectă, se sfințește doar legea în sine, fără o refacere sau îndreptare în însăși natura umană.

Această insuficiență își găsește explicația în punctele de la care se pleacă în cele două concepții teologice: romano-catolică și protestantă. Pentru concepția romano-catolică, în natura umană de după păcat nu este nimic de reparat, prin cădere nepierzându-se decât grația supranaturală, supraadăugată naturii, care prin mântuire îi revine omului. Pentru concepția protestantă, fiindcă în natura umană de după cădere nu se mai poate repara nimic, el rămâne aceeași ființă total decăzută. De aceea, și de o parte, și de alta, Iisus Hristos apare ca împlinitor sau satisfăcător al legii pentru întreaga omenitate, dar El rămâne oarecum exterior acesteia.

O privire atotcuprinzătoare, o viziune integralistă asupra răscumpărării și a aspectelor ei esențiale o oferă însă învățătura ortodoxă, cum s'a arătat mai înainte.

Adeverirea Morții și Învierii Domnului

Dintre toate minunile Mântuitorului, cea mai mare și mai uimitoare este propria Sa Înviere din morți, minune care în același timp este și cea mai puternică dovadă despre dumnezeirea Sa și în același timp și despre divinitatea creștinismului. Însă

Învierea Mântuitorului este și piatra de temelie și garanția învierii morților, importanța ei pentru credința creștină fiind subliniată în mod deosebit de către Sfântul Apostol Pavel: *„Iar dacă Hristos n'a înviat, zadarnică este atunci propovăduirea noastră, zadarnică și credința voastră... Și dacă nădăjduim în Hristos numai în viața aceasta, atunci suntem mai de plâns decât toți oamenii. Dar acum Hristos a înviat din morți, făcându-Se începătură celor adormiți. Căci deoarece moartea a venit printr'un om, printr'un om și învierea morților"* (1 Co 15, 14, 19-21).

Pentru Apostoli, ca și pentru cei mai apropiați de cercul acestora (ucenicii, femeile mironosițe, discipolii), Învierea Domnului a fost mai presus de orice îndoială, de aceea, Apostolii de la început s'au prezentat drept *„martori ai Învierii Domnului"* (FA 1, 22), iar în predica lor despre Iisus Nazarineanul Cel răstignit n'au încetat niciodată să afirme că pe *„pe Acesta Dumnezeu L-a înviat din morți"* (FA 2, 22-24; 3, 15 ș. a.). Iar dacă Toma Geamănul s'a îndoit pentru un moment de Învierea Domnului – fiindcă nu fusese de față la prima arătare a Sa după Înviere, către Apostoli – aceasta s'a întâmplat numai fiindcă a voit să se convingă despre această minune prin propriile sale simțuri și nu pe baza mărturiei altora (In 20, 28).

Dacă până la Reformă Învierea Domnului a fost contestată mai mult sporadic de către unii eretici, în veacurile XVI și XVII, teologii protestanți din direcția raționalist-critică au contestat din ce în ce mai mult Învierea Domnului și cu atât mai mult o contestă urmașii lor de astăzi, socotind-o un mit care s'a creat din cauza nălucirilor unora dintre ucenicii Săi sau dintre femeile mironosițe. Astfel au apărut diferite interpretări eronate care au încercat să explice în mod rațional așa-zisa Înviere a Domnului, care, după ei, în realitate, n'a existat. Dintre aceste interpretări, cele mai cunoscute sunt: 1. Ipoteza morții aparente; 2. Ipoteza înșelăciunii; 3. Ipoteza viziunii.

1. Ipoteza morții aparente.

Una din interpretările eronate ale Învierii Domnului a fost dată de cei care au susținut că, pe lângă toate chinurile la care a fost supus, în realitate Iisus Hristos n'ar fi murit, ci ar fi căzut într'o stare cataleptică, într'un fel de leșin din care apoi S'a trezit. La această trezire au contribuit: împungerea ostașului roman cu sulița în coastă, coborârea de pe cruce, așezarea într'un mormânt rece, răceala giulgiurilor înmiresmate cu care i-a fost înfășurat trupul. Revenindu-Și din leșin, a prăvălit piatra de pe ușa mormântului, a ieșit din mormânt și S'a arătat femeilor mironosițe și Apostolilor și astfel s'ar fi creat mitul învierii.

Dar cu toate eforturile acestora de a prezenta Învierea Domnului drept o trezire dintr'un leșin, această explicare nu poate fi acceptată din mai multe motive.

În *primul rând*, moartea reală a Mântuitorului o dovedește grija căpeteniilor iudeilor și a stăpânirii romane ca Acela Care fusese răstignit între cei doi tâlhari să fi murit cu adevărat. De aceea, ostașii controlând dacă cei răstigniți au murit, tâlharilor care erau încă vii le-au zdrobit fluierele picioarelor spre a-și da sfârșitul, în timp ce lui Iisus, Care murise, nu I le-au zdrobit. Totuși, spre a avea convingerea deplină că a murit, unul dintre ostași I-a împuns coasta cu sulița, din care a ieșit sânge și apă (In 19, 34), semn că deja trupul celui mort își încetase funcțiile. Astfel este absolut sigur că atât

căpeteniile iudeilor, cât și reprezentantul stăpânirii romane, Pilat, au avut convingerea fermă că Iisus a murit cu adevărat pe cruce.

În *al doilea rând*, Iosif și Nicodim i-au cerut lui Pilat trupul lui Iisus, ca să-L coboare de pe cruce spre a-L îngropa, ceea ce au obținut fără nici o greutate, căci Pilat era convins, pe baza mărturiei soldaților, că Iisus murise cu adevărat. Dacă n'ar fi fost convins de aceasta, nu le-ar fi dat această permisiune.

Dar chiar dacă ne-am închipui, prin imposibil, că Iisus n'a fost mort când a fost coborât de pe cruce, istovirea provocată de suferințele îndurate și de pierderea sângelui scurs din rănile cuielor, înfășurarea trupului uns cu miresme în giulgiuri și lipirea acestora de trup, lipsa de aer în mormânt, toate acestea I-ar fi adus cu certitudine moartea, după așezarea lui în mormânt.

În *al treilea rând*, fariseii și mai marii preoților, știind că Iisus spusese că după trei zile se va scula din morți, au fost destul de vigilenți să aibă certitudinea că Iisus a murit cu adevărat, spre a evita o rătăcire și mai mare în popor. Aceasta explică de ce, după ce Iisus a fost așezat în mormânt – cu toate că ei erau convinși că murise cu adevărat – s'au dus la Pilat și i-au cerut să pună pază la mormânt, ca nu cumva, peste noapte, ucenicii Lui să vină și să-I fure trupul lansând zvonul că Iisus a înviat, *„căci atunci va fi rătăcirea de pe urmă mai rea decât cea dintâi"* (Mt 27, 64). Pilat le-a satisfăcut cererea, iar ei au pecetluit piatra, după ce au pus pază la mormânt, așadar au luat toate măsurile ca mormântul să fie cât mai bine păzit.

Luând cunoștință de Învierea lui Iisus chiar de la soldații de pază, fariseii și cărturarii și-au dat seama că s'au împlinit cuvintele lui Iisus: *„După trei zile Mă voi scula"*, dar acum trebuia cel puțin să înăbușe adevărul Învierii, de aceea i-au mituit pe soldații de pază și pe dregători, lansând zvonul că peste noapte, ucenicii au venit și au furat trupul lui Iisus.

Ipoteza morții aparente au combătut-o chiar unii dintre teologii protestanți. Astfel, D. Fr. Strauss, în cartea *Viața lui Iisus*, spune: „Este imposibil ca un om care a ieșit din mormânt pe jumătate mort, care a trebuit să se târască, slab, bolnav și lipsit de îngrijiri medicale, care avea nevoie de bandaje, de întărire și de îngrijire, este imposibil ca un astfel de om să fi făcut Apostolilor impresia că El era biruitorul morții, prințul vieții, impresie care stă la temelia viitoarei lor predicări. O asemenea sculare nu ar fi putut decât să slăbească impresia pe care El o făcuse asupra lor în timpul vieții și al morții; cel mult ar fi putut să le dea o senzație de milă și compătimire, niciodată însă nu le-ar fi schimbat întristarea în entuziasm, sau să le fi înălțat întristarea până la adorare".

2. Ipoteza înșelăciunii.

Alți detractori au afirmat că „învierea" n'a fost decât un truc, o înșelăciune la care au recurs Apostolii; aceștia au furat trupul lui Iisus din mormânt, în timp ce străjerii dormeau, l-au ascuns, iar apoi au răspândit zvonul că Hristos a înviat. Această ipoteză e cea mai slabă și mai puerilă, de aceea e și mai ușor de combătut.

Tocmai spre a înlătura orice posibilitate a furtului, conducătorii iudeilor au luat toate măsurile necesare ca mormântul să fie păzit cu strășnicie de către soldații ceruți de la Pilat, iar piatra mormântului să fie pecetluită. Soldații de gardă nu puteau să

adoarmă, deoarece o astfel de nechibzuință era pasibilă de pedeapsa cu moartea. Dar chiar dacă – prin imposibil – ar fi adormit, n'ar fi adormit toți, iar zgomotul prăvălirii pietrei de pe mormânt i-ar fi trezit, astfel că ucenicii care ar fi încercat să fure trupul învățătorului lor ar fi fost prinși.

Pe de altă parte, starea psihologică în care se aflau Apostolii și cei apropiați lor, înfricoșați și de-a dreptul îngroziți de cele ce se petrecuseră cu Învățătorul lor, închiși în casă de frica iudeilor, făcea imposibil actul furtului. Cum puteau acești oameni timorați să îndrăznească a veni noaptea la mormânt, să fure trupul lui Iisus, când știau cu câtă străşnicie era păzit mormântul de către soldații romani?

În realitate, lucrurile s'au petrecut cu totul altfel. Convinși de minunea învierii, înșiși unii dintre soldații de pază au alergat în cetate și au vestit mai marilor preoților minunea ce se făcuse. Surprinși și aflându-se în derută, aceștia, spre a înnăbuși vestea Învierii lui Iisus – de care acum nici ei nu se mai îndoiau – i-au mituit pe soldații de pază, îndemnându-i să spună că trupul lui Iisus a fost furat din mormânt pe când ei dormeau, de asemenea i-au asigurat că nu vor fi pedepsiți, deoarece ei îl vor îmbuna și pe dregătorul roman, iar pe ei fără grijă îi vor face, ceea ce s'a și întâmplat.

Dar să admitem că furtul trupului era posibil. Ce ar fi putut face Apostolii cu acest trup și la ce le-ar fi folosit? Avea rost furtul trupului când moartea Celui pe care-L iubeau le-a zdruncinat credința în dumnezeirea Lui? Înaintea unui trup mort, unde ar mai fi fost entuziasmul și convingerea în dumnezeirea Celui pe care de acum înainte aveau să-L propovăduiască drept biruitorul morții? Nu e de neînțeles că imnologul creștin, spre a răspunde iudeilor care au inventat ipoteza furtului trupului lui Iisus, se întreabă: „Cine a mai văzut sau cine a auzit pe mort să-l fure vreodată?"

3. Ipoteza viziunii.

Realitatea Învierii Domnului este înfățișată în Sfintele Evanghelii, ca și în alte cărți ale Noului Testament, cu atâta precizie și cu atâtea amănunte, încât nimeni n'ar trebui să se îndoiască de adevărul ei. Aceasta și pentru faptul că Mântuitorul a dovedit-o prin numeroasele Sale arătări după Înviere, prin convorbirile pe care le-a avut cu Apostolii, prin faptul că a mâncat împreună cu ei și, în sfârșit, prin înălțarea Sa la cer în prezența lor.

Cu toate acestea, au fost unii care au negat realitatea arătărilor Mântuitorului după Înviere, considerându-le simple viziuni subiective ori colective, datorită stărilor psihopatice pe care le-au avut unii dintre Apostoli sau femeile din cercul lor. Cei ce au avut astfel de viziuni – stări psihice care se datorau unor boli nervoase de care ar fi suferit Apostolii și femeile din jurul lor – le-au răspândit peste tot, în felul acesta „învierea" transformându-se dintr'o stare patologică într'un fapt istoric.

Dar faptele petrecute după Înviere dovedesc, fără putință de îndoială, realitatea acesteia.

a. Mai întâi este cu totul fals și injust să atribui Apostolilor și femeilor cărora li S'a arătat Iisus după înviere, boli de natură psihică sau nervoasă, despre care nu există nici un indiciu în Sfintele Evanghelii. Atât Apostolii, cât și femeile, în tot timpul Patimilor, Morții, coborârii de pe cruce și îngropării lui Iisus, s'au comportat absolut normal, ca de altfel și înainte, și după Înviere.

b. Că Apostolii și ucenicii n'au avut boli psihice și nici măcar dispoziția de a avea viziuni o dovedește faptul că arătările Domnului după Înviere s'au petrecut în locuri diferite, în fața unor persoane diferite și la intervale de timp diferite. Astfel, mai întâi S'a arătat pe cale femeilor mironosițe (Mt 28, 9); Mariei Magdalena (In 20, 16-17); lui Luca și Cleopa pe calea spre Emaus (Lc 24, 13-32); Apostolilor în lipsa lui Toma (Lc 24, 36-42; In 20, 19-23); după opt zile, Apostolilor în prezența lui Toma (In 20, 24-29); unora dintre Apostoli la lacul Tiberiadei (In 21, 10-14); apoi la peste cinci sute de frați (1 Co 15, 6); lui Iacov (1 Co 15, 7) și, în sfârșit, după câțiva ani lui Saul (1 Co 15, 8).

Toate aceste arătări, precum și împrejurările diferite în care s'au petrecut arată că n'a putut fi vorba nici de o viziune subiectivă a unora dintre persoanele cărora li S'a arătat, și nici de una colectivă (prin sugestie în masă), ci au fost arătări reale.

c. Soldații romani care au păzit mormântul trebuie considerați cei mai obiectivi și nepărtinitori martori ai Învierii, deoarece ei au venit în cetate și au vestit mai marilor preoților și căpeteniilor iudeilor Învierea Celui pe care-L păziseră la mormânt.

d. Toți martorii arătărilor Domnului au fost atât de convinși că Acela pe Care L-au văzut e cu adevărat Hristos Cel înviat, încât au considerat o datorie să mărturisească adevărul Învierii în orice împrejurări, indiferent de consecințele pe care urmau să le suporte.

e. Purtarea mai marilor preoților și căpeteniilor iudeilor dovedește că ei n'au negat realitatea Învierii Celui răstignit, dar au încercat să ascundă adevărul prin tot felul de mijloace. Chiar când, după Pogorârea Duhului Sfânt, Apostolii L-au propovăduit pe Iisus Nazarineanul Cel înviat, iudeii n'au negat realitatea Învierii, dar i-au oprit să vorbească în numele lui Iisus (FA 5, 40).

f. Apostolii au fost pe deplin convinși că Cel ce li s'a arătat a fost Iisus Hristos Cel înviat, și nu o nălucă, ci o ființă corporală, care era în trup. Spre a le risipi orice îndoială, la cererea Lui, Apostolii I-au pipăit mâinile și picioarele, putându-se convinge că nu e duh de nălucire; de asemenea le-a cerut de mâncare și ei i-au dat pește și un fagure de miere (Lc 24, 39-42). La fel, Toma, după ce i-a pipăit rănile cuielor și coasta, a exclamat: *„Domnul meu și Dumnezeul meu"* (In 21, 28). De asemenea, la lacul Tiberiadei a mâncat cu ucenicii pâine și pește (In 21, 13).

Un fapt de netăgăduit este că Învierea Domnului a avut o influență extraordinară asupra Apostolilor. Înainte de Înviere – începând cu prinderea și judecata lui Iisus și terminând cu Moartea și îngroparea Sa – apostolii erau cuprinși de frică, ascunzându-se de teama de a nu fi și ei prinși. Nici Petru n'a dat dovadă de curaj, lepădându-se de trei ori de Hristos în curtea arhiereului. În timpul Răstignirii, dintre Apostoli numai Ioan e prezent, iar pogorârea de pe cruce o fac doi din cercul mai apropiat lui Iisus, Iosif și Nicodim. Închiși în casă, nici la mormânt nu îndrăznesc să meargă. Mai curajoase și mai atașate suferințelor Domnului se dovedesc a fi femeile mironosițe, care în ziua cea dintâi a săptămânii (duminică), dis-de-dimineață, merg la mormânt, spre a face cele după datină cu trupul celui mort. Apropiindu-se de mormânt, află vestea Învierii Domnului de la înger, care le trimite să-i înștiințeze pe Apostoli. Pe cale li se arată Iisus Cel înviat, Care le trimite să vestească Apostolilor Învierea Sa. Dar Apostolii primesc vestea cu neîncredere. Chiar Petru și Ioan aleargă la mormânt mai mult din

curiozitate, decât din convingere, și numai după ce văd giulgiurile în mormânt, singure zăcând, încep să creadă că Iisus a înviat.

Cum se explică atunci transformarea bruscă a Apostolilor din oameni cuprinși de frică, neîncredere, îndoială și nehotărâre, la sentimentele de bucurie și certitudine a Învierii? Această transformare s'a produs aproape instantaneu, îndată ce Domnul li S'a arătat în locuri și împrejurări diferite și s'au convins prin propriile lor simțuri că n'au înaintea lor o nălucă, ci pe Hristos Cel înviat. Efectul Învierii a fost copleșitor: din fricoși, timizi, neîncrezători, îndoielnici și nehotărâți, ei devin plini de curaj, îndrăzneți, încrezători, hotărâți și pe deplin convinși de realitatea învierii. Încrederea, curajul și entuziasmul de a-L propovădui le dobândesc îndeosebi după Pogorârea Duhului Sfânt, precum le spusese Domnul înainte de Înălțarea Sa la cer: *„...veți lua putere când Duhul Sfânt va veni peste voi și Îmi veți fi Mie martori în Ierusalim și în toată Iudeea și Samaria și până la marginea pământului"* (FA 1, 8), când încep să-L vestească pe Domnul cu mult curaj și îndrăzneală. Iar când sunt prinși, răspund neînfricat la întrebările sinedriștilor, refuzând să se supună poruncii acestora de a nu-L mai propovădui pe Iisus Nazarineanul, și înfruntându-i cu răspunsuri la care aceștia n'au ce le replica: *„Socotiți voi înșivă dacă e drept să ascultăm mai mult de oameni decât de Dumnezeu"* (FA 4, 19). Și indiferent de persecuțiile la care sunt supuși din partea iudeilor, Apostolii Îl vestesc pe Domnul cu mult curaj în Ierusalim, în Iudeea, în Galileea, în Samaria, iar apoi peste hotarele Palestinei, la oameni și în locuri necunoscute și oricâte suferințe îndură, nimic nu-i abate de la misiunea încredințată de Domnul: *„Mergând, învățați toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh..."* (Mt 28, 19).

Cine a operat această transformare a unor oameni simpli, care au devenit învățătorii lumii? Puterea Duhului Sfânt revărsată peste ei în ziua Cincizecimii, dar și convingerea lor neclintită în dumnezeirea lui Iisus Hristos Cel înviat, cu Care, după Înviere, au stat împreună patruzeci de zile și de la Care au primit ultimele îndemnuri, sfaturi și porunci în legătură cu predicarea Evangheliei la toate neamurile.

Dumnezeu Sfințitorul

Persoana și lucrarea Duhului Sfânt

Învățătura ortodoxă mărturisește că Dumnezeu Cel unul în Ființă este întreit în Persoane: Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt. Cele trei Persoane sunt egale și consubstanțiale, Ele deosebindu-Se întreolaltă numai prin însușirile Lor personale. Dumnezeirea Duhului Sfânt a fost negată în veacul IV de către pnevmatomahi, care au fost condamnați la sinodul II ecumenic (381). Acest sinod a formulat învățătura despre Duhul Sfânt precum urmează: „Și întru Duhul Sfânt, Domnul de-viață-făcătorul, Care de la Tatăl purcede, Cel ce împreună cu Tatăl și cu Fiul este închinat și mărit, Care a grăit prin proroci" (art. 8 din Simbolul Credinței). În timpurile de după Reformă, unitarienii (socinienii, arminienii) au contestat divinitatea Duhului Sfânt alături de raționaliști, susținând că nu este Persoană Treimică, ci o însușire sau putere a lui Dumnezeu, care îl sfințește pe om.

Împotriva unor astfel de învățături greșite, Biserica cea Veche, una și nedespărțită, a mărturisit totdeauna dumnezeirea Duhului Sfânt, Care Își ia Ființa din veșnicie din Tatăl prin purcedere, după cum Fiul Își ia Ființa din veșnicie din Tatăl prin naștere. Ce este această *purcedere* mintea noastră nu poate înțelege, dar Sfinții Părinți au arătat că precum nașterea din veșnicie este modul prin care Fiul Își ia Ființa din Tatăl, tot astfel purcederea este un alt mod, deosebit de naștere, prin care Duhul Sfânt Își ia Ființa din veșnicie din Tatăl.

Într'o veche rugăciune din canonul zilnic al Bisericii, adresată Duhului Sfânt: „Împărate ceresc...", se cuprinde o adevărată teologie despre Persoana și lucrarea Duhului Sfânt în Biserică și în lume. Duhul Sfânt e numit „Împărate ceresc", deoarece așa cum Mântuitorul e numit „Împăratul cerurilor", și Duhul Sfânt e numit astfel, pe temeiul însușirilor Lui comune cu celelalte două Persoane ale Sfintei Treimi. Mai este numit „Mângâietorul" și „Duhul adevărului", așa cum Îl numește Însuși Mântuitorul în cuvântarea de despărțire adresată Apostolilor Săi (In 15,26). E numit „Mângâietorul", deoarece El va lua locul Mântuitorului, Care Se va înălța la cer, spre a rămâne cu Apostolii în veac (In 14, 16; 15, 26), de asemenea „Duhul adevărului", deoarece El va mărturisi despre dumnezeirea Fiului (In 15, 26), precum glăsuiește așa de frumos troparul Botezului: „Și Duhul în chip de porumbel a adeverit întărirea Cuvântului".

După ce Mântuitorul Îl va trimite de la Tatăl, Acela Îi va călăuzi pe Apostoli la tot adevărul (In 16, 13). În rugăciunea amintită, atotprezența Duhului Sfânt e arătată prin cuvintele „Care pretutindeni ești", după care I se precizează o altă însușire personală: „și toate le împlinești", ceea ce înseamnă că Duhul Sfânt e trimis în lume de Mântuitorul spre a împlini lucrarea de mântuire a neamului omenesc, prin lucrarea Sa, El fiind desăvârșitorul și sfințitorul oamenilor și al lumii (In 17, 17-19). În continuare, Duhul Sfânt e numit „vistierul bunătăților", deoarece prin El oamenii primesc de la „Părintele luminilor" toată darea cea bună și tot darul desăvârșit (Iac 1, 17), dar în același timp și „dătătorule de viață", pentru că prin El viază întreaga creatură, precum spune psalmistul (Ps 103, 31).

Dar Duhul Sfânt, prin Care s'au făcut descoperiri proorocilor, este și puterea sfințitoare, de viață făcătoare și unificatoare în Biserică. El S'a pogorât sub forma limbilor de foc peste Apostoli în Ziua Cincizecimii, iar Pogorârea Lui a manifestat în chip văzut Biserica, întemeiată de Hristos prin jertfa de pe cruce (FA 20, 28). El rămâne permanent prezent și activ în Biserică și prin El sporește și crește însăși Biserica. El este „Duhul lui Hristos" și prin El Hristos este prezent în Biserică până la sfârșitul veacurilor (Mt 28, 20). Această prezență a lui Hristos prin Duhul Sfânt în Biserică până la sfârșitul veacurilor, i-a făcut pe unii teologi să vorbească despre o „Cincizecime" continuă în Biserică. Sfântul Duh Își realizează lucrarea Sa mântuitoare și sfințitoare (sau plinitoare) în Biserică prin Darul divin.

Relația dintre Hristos și Duhul Sfânt în iconomia mântuirii

Prin Întruparea, Moartea pe cruce, Învierea și Înălțarea Sa la cer, Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat, a realizat în trupul Său îndumnezeit întreaga iconomie a mântuirii noastre obiective și care devine bun al nostru subiectiv nu prin însușirea unui har detașat de Hristos, ci numai prin sălășluirea lui Iisus Hristos Însuși în noi, cu trupul Său înviat și înălțat, prin Duhul Sfânt.

Prin Pogorârea Duhului Sfânt la Cincizecime s'au săvârșit simultan două lucruri care sunt de altfel indisolubil legate: s'a pus început sălășluirii trupului îndumnezeit al lui Hristos în celelalte ființe umane și prin aceasta începutul Bisericii, trupul eclezial al lui Hristos, prin extinderea trupului Lui înviat în noi. Pogorârea Duhului Sfânt este deci actul de trecere de la lucrarea mântuitoare a lui Hristos în trupul Său, la extinderea acestei lucrări mântuitoare sau a trupului Său îndumnezeit în Apostoli și toți cei care au crezut, prin harul Duhului Sfânt, care produce Biserica în chip văzut. Dacă Întruparea, Moartea, Învierea și Înălțarea sunt cele patru acte fundamentale prin care Iisus Hristos a realizat în Sine mântuirea obiectivă a neamului omenesc, Pogorârea Duhului Sfânt reprezintă actul al cincilea și ultimul, prin care se finalizează și continuă

în lume opera de mântuire a lumii începută de Iisus Hristos la Întrupare. Așadar, prin sălășluirea sau extinderea trupului îndumnezeit al lui Hristos în noi, prin lucrarea Duhului Sfânt, ia ființă în chip văzut Biserica și se realizează în același timp mântuirea noastră subiectivă.

De aici legătura strânsă între lucrarea Fiului lui Dumnezeu întrupat și lucrarea Duhului Sfânt în iconomia mântuirii noastre, lucrarea unuia pregătind și continuând lucrarea celuilalt.

Astfel, în Vechiul Testament, Duhul Sfânt este Cel Care pregătește trimiterea și venirea „în trup" a Fiului lui Dumnezeu, ia parte la Întruparea Fiului, care S'a născut după trup „de la Duhul Sfânt și din Fecioara Maria" (Mt 1, 18, 20), coboară peste umanitatea lui Iisus la botezul Său în Iordan și conlucrează apoi cu El în toate actele Sale mântuitoare, iar în Noul Testament, Fiul lui Dumnezeu întrupat pregătește coborârea Duhului Sfânt, ca la Cincizecime să-L trimită în lume, spre a continua și actualiza, până la sfârșitul veacurilor, lucrarea mântuitoare a lui Hristos în noi.

Așa încât, după Cincizecime, relația oamenilor cu Hristos Cel înviat și înălțat, Răscumpărătorul și Mântuitorul lumii, nu se poate efectua decât *în* și *prin „Duhul Fiului"* (Ga 4, 6) și trupul eclezial al lui Hristos, care ni-L face prezent pe Hristos Cel înviat în noi, cu trupul Său îndumnezeit. Legătura strânsă dintre Înălțarea lui Iisus Hristos la cer și Pogorârea Duhului Sfânt, Care ni-L sălășluiește pe Iisus Hristos în noi, este admirabil înfățișată în Evanghelia lui Ioan, capitolele 14 și 16. După săvârșirea operei de mântuire, lucrul pe care Tatăl I L-a dat să-L facă (In 17, 4), Fiul trebuia să Se înalțe la Tatăl, cu trupul Său plin de Duhul Sfânt după Înviere, ca să ni-L trimită pe Duhul Sfânt, care Îl va face acum prezent pe Hristos cu trupul Său îndumnezeit, în toți cei care vor crede în El, în orice loc și timp. De aceea, înainte de despărțire le spune Apostolilor întristați: *„Nu vă voi lăsa orfani, ci voi veni la voi"* (In 14, 18); *„Puțin și nu Mă veți mai vedea și iarăși puțin și Mă veți vedea, pentru că Eu Mă duc la Tatăl... Vă e de folos să Mă duc Eu. Căci dacă nu Mă voi duce, Mângâietorul nu va veni la voi, iar dacă Mă voi duce, Îl voi trimite la voi... Iar când va veni Acela, Duhul Adevărului, vă va călăuzi la tot adevărul, căci nu va vorbi de la Sine, ci câte va auzi va vorbi și cele viitoare vă va vesti... Acum sunteți triști, dar iarăși vă voi vedea și se va bucura inima voastră și bucuria voastră nimeni nu o va lua de la voi"* (In 16, 7, 13, 16-22), *„Iată Eu cu voi sunt în toate zilele, până la sfârșitul veacurilor"* (Mt 28, 20).

După Sfinții Părinți, trimiterea Fiului în lume de către Duhul Sfânt (Is 61, 1; Lc 4, 18), ca și trimiterea Duhului Sfânt de către Fiul la Cincizecime (In 16, 17) sunt lucrări în afară, comune Persoanelor Treimice, și s'a făcut spre a arăta că Tatăl și Duhul Sfânt nu sunt străini de lucrarea mântuitoare a Fiului, ci participă la ea cu bunăînvoirea și conlucrarea Lor. De asemenea, se spune că Duhul este trimis în lume de Tatăl și Fiul, ca să se arate că Tatăl și Fiul nu sunt străini sau detașați de lucrarea sfințitoare și desăvârșitoare a Duhului Sfânt. Căci datorită perihorezei, a inseparabilității, sălășluirii și întrepătrunderii reciproce a Persoanelor Treimice, nici o lucrare a unei persoane nu se săvârșește fără participarea celorlalte.

Deși se vorbește de „iconomia" proprie a Fiului în realizarea mântuirii obiective și de „iconomia" Duhului Sfânt în mântuirea și sfințirea noastră subiectivă, ca Cel Care

ne împărtășește harul dumnezeiesc sfințitor câștigat de Iisus Hristos, ca Cel Care ne unește cu Tatăl prin Fiul, și că, după Înălțarea lui Hristos la cer, Duhul Sfânt iese în prim plan pentru sfințirea noastră, totuși Duhul Sfânt nu-L înlocuiește pe Hristos, nu ia locul lucrării lui Hristos în lume. Dimpotrivă, Duhul Sfânt ca *„Duh al Fiului"* (Ga 4, 6) Care purcede din Tatăl și odihnește în Fiul, este Cel Care Îl aduce și sălășluiește pe Hristos în noi, încât venirea Duhului Sfânt în noi înseamnă tocmai sălășluirea duhovnicească a lui Hristos în noi, înduhovnicirea sau hristoformizarea noastră prin *„Duhul lui Hristos"* (Flp 1, 19; Ptr 1, 11), care Îl modelează pe Hristos în noi, făcându-ne conformi chipului lui Hristos. Relația strânsă între iconomia Duhului și iconomia Fiului se vede și în aceea că dacă Duhul Sfânt este Cel Care ne împărtășește harul sfințitor și îndumnezeitor (2 Co 13, 13), el ne împărtășește harul mântuitor câștigat de Iisus Hristos sau *„harul Domnului nostru Iisus Hristos"* (2 Co 13, 13) căci *„din plinătatea Lui noi toți am luat har peste har. Pentru că Legea prin Moise s'a dat, iar harul și adevărul au venit prin Iisus Hristos"* (In 1, 16-17). De asemenea, Hristos este „Adevărul", Duhul Sfânt *„Duhul Adevărului ne va călăuzi la tot adevărul, căci nu va vorbi de la Sine, ci câte va auzi va vorbi"* (In 16, 13).

Când Sf. Serafim de Sarov spune că „scopul vieții creștine este dobândirea Duhului Sfânt", nu înseamnă că prin aceasta Hristos și-ar pierde centralitatea în viața creștină, că ar trece pe locul doi și Duhul pe locul întâi. Deoarece și după Înălțare Hristos este pururea cu noi, fiind *„viața noastră"* (Col 3, 4). Sf. Serafim vrea să ne spună că mereu trebuie să ne rugăm ca Duhul Sfânt să vină tot mai deplin, ca să ni-L facă tot mai prezent în noi pe Hristos Cel înviat, că numai împărtășindu-ne de Duhul Sfânt putem fi în comuniune cu Hristos, că numai înduhovnicindu-ne neîncetat și umplându-ne tot mai deplin de energiile Duhului Sfânt ne unim tot mai deplin și cu Hristos, trăind și viața lui Hristos, încât viața în Hristos este tot una cu viața în Duhul Sfânt și invers.

Nu se poate deci disocia lucrarea și iconomia Fiului de lucrarea și iconomia Duhului și nici lucrarea și iconomia Duhului de lucrarea și iconomia Fiului, căci datorită perihorezei, Persoanele și lucrările lor nu sunt despărțite, în fiecare Persoană este prezentă și celelalte două, având aceeași Ființă, aceeași voință, aceeași lucrare, deși fiecare are aceeași Ființă și aceeași lucrare într'un mod propriu. Fiul și Duhul Sfânt sunt cele două Persoane divine care săvârșesc Revelația și opera de mântuire solidar. Amândouă Îl revelează pe Tatăl și Se revelează una pe alta. La fel, Cuvântul și Duhul sunt prezenți și lucrători împreună în iconomia mântuirii noastre. Așa cum Duhul Sfânt și Cuvântul lui Dumnezeu nu erau despărțiți în Vechiul Testament când Duhul Sfânt pregătea Întruparea Fiului lui Dumnezeu și nici în Noul Testament, când Fiul lui Dumnezeu întrupat pregătea venirea Duhului Sfânt la Cincizecime, tot așa nu sunt despărțiți nici acum, când Duhul Sfânt ne deschide accesul la Hristos Cel înviat și înălțat. „Cincizecimea", zice un teolog ortodox, „restituie lumii prezența interiorizată a lui Hristos, și-L revelează nu înaintea, ci înlăuntrul ucenicilor". *„În ziua aceea* (ziua Cincizecimii) *veți cunoaște că Eu sunt întru Tatăl Meu și voi în Mine și Eu în voi"* (In 14, 20). Căci prin Duhul Sfânt noi *„am primit duhul înfierii, prin care strigă: Avva Părinte. Și Duhul Însuși mărturisește împreună cu duhul nostru că suntem fii ai lui Dumnezeu. Și dacă suntem fii, suntem și moștenitori ai lui și împreună moștenitori cu Hristos"* (Rm 8, 15-17).

Prin Hristos am redobândit accesul la Tatăl și recâștigat dragostea lui Dumnezeu față de noi, iar Duhul Sfânt împărtășindu-ne dragostea lui Dumnezeu (Rm 5, 5) și harul lui Hristos (2 Co 13, 13), ne menține în comuniunea cu Tatăl, prin sălășluirea lui Hristos în noi, cu trupul Lui înviat, plin de Duhul Sfânt. Fiul, zice Sfântul Simeon Noul Teolog, este ușa spre Tatăl, iar Duhul Sfânt cheia care ne deschide ușa, și dacă ușa nu se deschide, nu intră nimeni în casa Tatălui.

Harul divin mântuitor. Însuşirile lui

Harul divin mântuitor este energia, puterea sau lucrarea dumnezeiască necreată, care izvorăște din Ființa divină a celor trei ipostasuri, fiind nedespărțită de Aceasta și care se revarsă prin Duhul Sfânt asupra oamenilor în scopul mântuirii și sfințirii lor[1]. Această energie dumnezeiască trebuie înțeleasă, pe de o parte, ca o energie actualizată în lucrarea Duhului Sfânt, iar pe de alta, ca o energie ce se imprimă în ființa celui în care lucrează Duhul Sfânt, dispunându-l și făcându-l pe acela să colaboreze cu Duhul.

Teologia romano-catolică, deși recunoaște că harul sau grația (cum numește ea harul) este un dar dumnezeiesc câștigat de Hristos pentru opera de mântuire și care se dă omului în mod gratuit în vederea mântuirii, consideră grația ca o energie creată, ca un fel de putere impersonală, care se adaugă la puterile naturale ale omului, spre a-l ajuta pe acesta în lucrarea mântuirii. De aceea, ea insistă mai mult asupra diferitelor ei împărțiri și numiri, decât asupra naturii și lucrării ei asupra omului.

Ca energie a Duhului Sfânt și ca har al lui Iisus Hristos după făgăduința Sa: *„..iată, Eu cu voi sunt până la sfârșitul veacului"* (Mt 28, 20), harul divin se manifestă, este prezent și lucrează în Biserică, el fiind constitutiv Bisericii, căci Duhul Sfânt ține de Biserică. Aceasta este modalitatea și forma obișnuită și statornică de prezență, manifestare și lucrare a harului, dar nu înseamnă că puterea dumnezeiască e limitată la această formă, în sensul că în afara Bisericii harul n'ar mai putea lucra sau n'ar lucra, căci Dumnezeu poate da harul Său și în afara Bisericii, pentru că *„vântul suflă unde vrea"* (In 3,8), dar modul de manifestare și lucrare constantă a harului este în Biserică.

Necesitatea harului

Harul divin este necesar tuturor oamenilor pentru mântuire, deoarece omul natural nu se poate mântui prin propriile sale puteri. Mai mult, fără ajutorul harului, omul nu poate face nici măcar primii pași pentru începutul mântuirii sale. Mântuitorul arată necesitatea harului pentru începutul mântuirii, prin cuvintele: *„Fără de Mine nu puteți*

[1] Învățătura ortodoxă despre harul divin a primit cea mai deplină și mai clară formulare prin Sfântul Grigorie Palama.

face nimic" (In 15, 5), iar în alt loc: *„Nimeni nu poate veni la Mine, de nu-l va trage pe el Tatăl"* (In 6, 44). Necesitatea harului pentru începutul renașterii spirituale a omului rezultă din cuvintele Mântuitorului adresate lui Nicodim: *„De nu se va naște cineva din apă și din Duh, nu va intra în împărăția cerurilor"* (In 3, 5). Deoarece acest har este primul factor care pune în mișcare voința omului în procesul dobândirii mântuirii, el se numește har premergător.

Dar harul divin este necesar nu numai pentru începutul mântuirii, ci pe întreg parcursul vieții. De aceea, Mântuitorul Se adresează tuturor: *„Rămâneți întru Mine și Eu întru voi. Precum mlădița nu poate aduce rod de la sine, de nu va fi în viță, așa și voi, de nu veți fi întru Mine"* (In 15, 4). Că harul este necesar pentru dobândirea mântuirii, ne-o spune și Sfântul Apostol Pavel: *„Căci Dumnezeu este Cel ce lucrează în voi ca voi să voiți și să lucrați pentru a Lui bunăvoință"* (Flp 2, 13). Decăzând la un moment dat prin păcătuire din starea în care am ajuns, indiferent de nivelul acesteia, cădem iarăși în starea de la începutul mântuirii: *„Căci ne-am făcut părtași ai lui Hristos numai dacă vom păstra cu tărie, până la sfârșit, începutul stării noastre în El"* (Evr 3, 14).

Același adevăr în legătură cu necesitatea harului pentru mântuire îl exprimă numeroși Sfinți Părinți. Astfel, Sfântul Irineu spune: „Precum un măslin sălbatic dacă nu se altoiește, n'aduce nici un folos stăpânului său prin starea sa de sălbăticie, ci se taie și se aruncă în foc ca un pom neroditor, așa rămâne și omul care nu primește altoirea prin credință. Rămâne ceea ce a fost mai înainte și ceea ce este: carne și sânge, și nu poate moșteni împărăția lui Dumnezeu". La fel, Sfântul Macarie cel Mare zice: „Precum peștele nu poate viețui fără apă, sau precum nimeni nu poate umbla fără picioare, vedea fără ochi, vorbi fără limbă, ori auzi fără urechi, tot astfel fără Domnul Iisus și fără conlucrarea puterii dumnezeiești nu este cu putință a înțelege tainele atotînțelepciunii dumnezeiești și a fi creştin desăvârșit".

Necesitatea harului divin pentru mântuire au tăgăduit-o în vechime *pelagienii* și *semipelagienii*, iar în timpurile mai noi, *raționaliștii* și *socinienii*. Pelagiu considera cu totul relativă necesitatea harului, susținând că el ajută numai la săvârșirea mai ușoară a binelui de către om și la întărirea puterilor naturale ale lui, dar și fără har omul se poate mântui. Semipelagienii au susținut că harul premergător nu e necesar pentru începutul mântuirii, omul natural fiind singur în stare să facă acest început, dar că apoi harul dumnezeiesc urmează, spre a ajuta și întări puterile naturale ale omului.

Biserica a condamnat pelagianismul la sinodul din Cartagina (418) prin canoanele 122-124, recunoscute și aprobate de Sinodul VI ecumenic, iar semipelagianismul a fost condamnat în Apus la sinodul din Arausio (Orange) la anul 529, hotărârea fiind aprobată de papa Bonifaciu II.

Gratuitatea harului

Harul divin nu se dă omului pentru vreun merit pe care acesta l-ar avea înainte de a-l primi, ci numai din dragostea și bunătatea lui Dumnezeu, *„Care voiește ca toți oamenii să se mântuiască și să ajungă la cunoștința adevărului"* (1 Tim 2, 4). Deci omul, oricare ar fi acesta, chiar dacă săvârșește de la sine binele moral, fiind astfel mai dispus decât

alții să se îndrepte spre Dumnezeu (așa cum a fost, bunăoară, sutașul Corneliu), nu beneficiază de la sine de răscumpărarea în Hristos. Aceasta ne-o spune Sfântul Apostol Pavel: *„Căci sunteți mântuiți din dar, prin credință, și aceasta nu e de la voi; al lui Dumnezeu este darul, nu din fapte, ca să nu se laude cineva"* (Ef 2, 8-9).

E adevărat însă că acela care de la sine săvârșește binele poate primi mai ușor mântuirea, care în fond i se dă în dar, decât cel ce trăiește permanent în păcate, dar nu pentru vreun merit propriu. Cei ce se comportă în viață asemenea sutașului Corneliu sunt mai pregătiți pentru dobândirea mântuirii, decât cei ce se manifestă cu totul indiferenți din punct de vedere religios-moral. În acest sens trebuie privit textul din Fapte 10, 34-35: *„Cu adevărat înțeleg că Dumnezeu nu caută la fața omului, ci în orice neam, cel care se teme de Dumnezeu și lucrează dreptatea este primit de El"*, și nu în înțelesul că pentru voința și purtarea lui bună, Corneliu este îndreptățit să primească harul. Așadar, harul se acordă oamenilor în mod gratuit și nu ca o răsplată pentru faptele sau meritele lui anterioare, ci numai din bunătatea și dragostea lui Dumnezeu față de oameni.

UNIVERSALITATEA HARULUI

Dacă Dumnezeu voiește ca toți oamenii să se mântuiască (I Tim, 2, 4), e lesne de înțeles că harul se dă tuturor oamenilor spre a se putea mântui. El se oferă în mod egal tuturor, dar nu forțează libertatea omului, silindu-l pe acesta să-l primească și astfel să se mântuiască fără voia lui. Așadar, faptul că nu toți oamenii se mântuiesc nu se datorește unei privațiuni sau lipsiri de har din partea lui Dumnezeu, ci necolaborării, adică a pasivității acestora față de harul primit. Sfânta Scriptură arată clar că din partea lui Dumnezeu harul este oferit tuturor oamenilor, deoarece Dumnezeu *„voiește ca toți oameni să se mântuiască și să ajungă la cunoștința adevărului"* (1 Tim 2, 4), iar Iisus Hristos *„S'a dat pe Sine preț de răscumpărare pentru toți"* (1 Tim 2, 6). Iar dacă *„mulți sunt chemați, dar puțini aleși"* (Mt 20, 16), aceasta înseamnă că deși harul se oferă tuturor, puțini însă colaborează cu el. De altfel, în numeroase locuri din Sfânta Scriptură se arată împotrivirea sau refuzul unor oameni, cetăți sau popoare la conlucrarea cu harul dumnezeiesc (Mt 23, 37; FA 7, 51; Ap 3, 20 ș.a.).

Sfinții Părinți de asemenea susțin că harul e oferit de Dumnezeu fără deosebire tuturor oamenilor, dar că el nu lucrează în mod irezistibil asupra omului, dacă acesta nu conlucrează cu el. Sfântul Ioan Gură de Aur zice: „Dumnezeu nu constrânge pe nimeni, dar dacă Dumnezeu voiește și noi nu voim, mântuirea noastră este cu neputință. Aceasta însă nu din cauză că voința Sa ar fi neputincioasă, ci pentru că nu voiește să facă silă nimănui"; iar Sfântul Macarie cel Mare spune: „Firea omenească este capabilă să primească și binele, și răul, și harul dumnezeiesc, și puterea vrăjmașului, dar nu poate fi silă fără consimțirea voinței omenești. Din cauza libertății cu care este înzestrat omul, Dumnezeu nu produce nimic în om, cu toate că poate".

Spre deosebire de Biserica noastră, protestanții, ca urmare a concepției lor despre urmările păcatului strămoșesc, după care omul, din punct de vedere spiritual, a rămas în întregime mort, susțin că însușirea mântuirii realizate de Iisus Hristos este numai opera harului, omul neputând face nimic prin propriile sale puteri.În acest fel, lucrarea

mânturii în om o face numai Duhul Sfânt. Această concepție duce însă la o alta, anume la cea despre predestinația absolută, prin care se înțelege voința veșnică și absolută a lui Dumnezeu de a-i alege pe unii spre mântuire, iar pe alții spre osândă, fără considerarea faptelor lor. Bazându-se pe textul de la Romani 8, 29, pe care îl înțeleg greșit: *„Căci pe cei pe care (Dumnezeu) i-a cunoscut mai înainte, mai înainte i-a și hotărât să fie asemenea chipului Fiului Său, ca să fie El întâiul născut între mulți frați"*, protestanții în general, dar îndeosebi calvinii, susțin că Dumnezeu a hotărât din veșnicie ca unii să fie mântuiți, iar alții să fie osândiți. Celor predestinați spre mântuire, Dumnezeu le dă harul Său care lucrează în aceștia independent de voința lor, iar celor predestinați spre osândă, Dumnezeu nu le dă harul.

Această concepție își are începutul încă de la Fericitul Augustin, fiind reluată de protestanți și mai ales de calvini sub forma ei cea mai exagerată, în sensul că Dumnezeu în mod arbitrar și fără referire la credința sau viața lor în Hristos, pe unii i-a destinat la moștenirea vieții veșnice, iar pe alții, la osânda veșnică. Dar o astfel de predestinație contrazice, în primul rând, iubirea lui Dumnezeu față de toți oamenii, iar în al doilea rând, universalitatea roadelor jertfei de pe cruce a Mântuitorului Hristos.

E adevărat că, potrivit textului de la Romani 8, 29, se poate admite un anumit fel de predestinație, dar aceasta este condiționată de preștiința lui Dumnezeu, Care din veșnicie îi cunoaște pe cei ce vor colabora cu harul, ca și pe cei ce nu vor colabora. Textul de la Romani 8, 29 arată clar acest fapt: Dumnezeu i-a hotărât spre mântuire sau spre osândă pe unii sau pe alții, deoarece a cunoscut de mai înainte ce vor face sau ce nu vor face. În acest sens, Sfântul Simeon Noul Teolog spune într'o rugăciune din canonul Sfintei Împărtășiri: „Nu se ascunde înaintea Ta, Doamne, Dumnezeul meu, făcătorul și izbăvitorul meu, nici picătura de lacrimi, nici din picătură vreo parte. Cele încă nesăvârșite de mine le-au cunoscut ochii Tăi și în cartea Ta se află scrise și cele încă nefăcute de mine".

Așadar, concepția protestantă despre predestinație este falsă, de aceea ea a fost respinsă de Biserica noastră, care a condamnat-o la sinodul din Ierusalim, din 1672.

Harul, harismele și darurile Sfântului Duh

Ca energie dumnezeiască ce se revarsă prin Duhul Sfânt asupra oamenilor, în scopul sfințirii și mântuirii lor, *harul* divin este unul după natura sa, dar se deosebește după lucrările și efectele sale asupra celor ce îl primesc, și aceasta, pe de o parte, pe măsura în care l-au însușit, iar pe de alta, potrivit cu însușirile și aptitudinile celor care l-au primit. Și cu toate că darurile sunt felurite, toate însă provin de la același Duh. În acest sens, Sfântul Apostol Pavel dă corintenilor următoarele lămuriri: *„Darurile sunt felurite, dar Duhul este Același... Și lucrările sunt felurite, dar e Același Dumnezeu Care lucrează toate în toți. Și fiecăruia i se dă arătarea Duhului spre folos. Căci unuia i se dă prin Duhul cuvânt de înțelepciune și altuia cuvântul cunoștinței după același Duh. Și unuia i se dă*

credința în același Duh, iar altuia darul tămăduirilor întru același Duh. Unuia darul facerii de minuni, iar altuia proorocie, iar altuia feluri de limbi, iar altuia tălmăcirea limbilor. Și toate acestea le lucrează unul și același Duh, împărțind îndeosebi fiecăruia precum voiește" (1 Co 12, 4-11). Dar aceste daruri nu sunt numai lucrări ale Duhului Sfânt, ci și efectul acestor lucrări în firea oamenilor, datorită colaborării acestora cu harul, de aceea, Sfântul Apostol Pavel le numește pe acestea uneori daruri, iar alteori lucrări ale Duhului, căci lucrarea, conlucrarea și efectul nu pot fi despărțite, toate referindu-se la aceeași acțiune.

Duhul Sfânt lucrează asupra oamenilor în numeroasele daruri pe care le dă acestora, dar la baza tuturor darurilor stă harul Sfintelor Taine, care sunt lucrări fundamentale săvârșite de Duhul Sfânt în toți oamenii care le primesc, în scopul mântuirii lor. Dar prin ele Duhul Sfânt îl unește pe om cu Hristos în chip real, conferindu-i acestuia puteri spre a merge către viața veșnică. Însă la temelia tuturor harurilor care se primesc prin Sfintele Taine stă harul dobândit prin Taina Botezului, care se numește har sfințitor, fiindcă prin acesta omul renaște ca o făptură nouă în Hristos (Ga 6, 15). Toate Tainele împărtășesc har sfințitor, dar lucrarea acestora o are la temelie pe cea începută prin Botez. Din colaborarea omului cu harul rezultă diferitele daruri, potrivit cu însușirile și capacitățile naturale ale lui.

În general, prin harul Sfintelor Taine se face începutul lucrării Duhului în om, iar prin colaborarea acestuia cu harul, el ajunge la o stare de har, în care ființa activă a omului poartă pecetea activă a harului, acesta pătrunzând ființa interioară a omului, după cum spune Vl. Lossky, „manifestându-se în persoana noastră însăși, până ce voința noastră rămâne în acord cu voia divină și conlucrează cu ea, dobândind harul, făcându-l al nostru". Dar această pecete a harului este pecetea lui Hristos, harul devenind o prezență continuă și activă a lui Hristos în om, căci harul, împreună cu toate darurile, nu e numai al Duhului, ci și al lui Hristos.

Rodirea harului în Biserică se manifestă în diferitele daruri ale Duhului Sfânt. Darurile sunt o expresie a bogăției nesfârșite a harului care deși unul după natura sa, se arată felurit în lucrările și efectele sale asupra celor ce-l primesc și colaborează cu el. Duhul nu numai că împarte diferitele daruri în Biserică, ci e prezent și lucrător în fiecare dintre ele. Ca ipostas treimic, Duhul îi unifică pe cei ce posedă daruri diferite, deoarece El e Duhul comuniunii (1 Co 12, 13), Duhul unității (Ef 4, 3), căci numai fiindcă suntem toți în același Duh, deși diferiți între noi, suntem toți în Hristos și prin El avem apropiere de Tatăl (Ef 2, 18). Sf. Vasile cel Mare spune: „Duhul ține legate între ele mădularele prin darurile care le intercondiționează. Toate mădularele înzestrate cu daruri diferite completează prin aceasta trupul lui Hristos și, în unitatea Duhului, transmit unii altora bunătățile acestor daruri care le sunt necesare tuturor, făcându-i pe toți să se bucure de toate darurile".

Toate persoanele cu darurile lor diferite rămân în Biserică în legătură una cu alta, toate darurile izvorând și împărtășindu-se din plenitudinea Duhului, prezent și activ în Biserică. Fiecare mădular al Bisericii e conștient de celelalte mădulare, dar în același timp e și responsabil față de ele. Sfântul Grigorie Palama zice: „După Ființă, Duhul e neîmpărtășibil, dar după lucrare este, precum Se varsă și Se dă și Se trimite Cel ce e pretutindenea și e întemeiat statornic în identitatea nemișcată".

În numeroase locuri, Sfânta Scriptură vorbește despre *darurile* Duhului Sfânt, pe care uneori le numește simplu *duhuri* (Is 11, 2-3). Dar ce este un dar al Duhului? Se numește dar, fiindcă e împărtășit de Duhul în dar, adică gratuit. Un dar este o însușire mai remarcabilă pe care Duhul o dă unui membru al Bisericii. Se numește însă astfel, deoarece această însușire e dăruită de Duhul Sfânt nu numai pentru primitor, ci și pentru că e destinată să slujească altora. Astfel, darul fiecăruia dintre cei ce-l posedă are și o dimensiune orizontală, în sensul că el este dat spre folosința tuturor, având menirea să-i unească pe oameni între ei, deoarece Cel ce dăruiește darurile este Duhul comuniunii.

Așa, indiferent de varietatea sau de importanța darurilor, prin oricare dar, cel ce îl posedă desăvârșește o lucrare sau o slujire nu numai pentru sine, ci și pentru comunitatea Bisericii. În felul acesta, Duhul Sfânt constituie în Biserică un izvor comun și o legătură între toate darurile, care de fapt sunt date spre folosul tuturor membrilor comunității.

Dar când vorbim de „darul" Duhului, înțelegem că în acesta e implicată nu numai lucrarea Sfântului Duh, ci și o împropriere, o însușire a lui din partea omului, care presupune un efort al acestuia de a-l dezvolta în raport cu predispoziția și capacitatea sa, după care i-a fost dăruit.

Adeseori se vorbește nu numai despre darurile Duhului Sfânt, ci și despre *harisme*. După unii, harismele sunt tot daruri ale Duhului Sfânt, care însă, prin împroprierea și efortul personal al creștinilor de a le spori și valorifica, au luat proporții remarcabile. Căci dacă, în general toți credincioșii care se străduiesc să-și câștige virtuți cât mai alese ajung să fie și posesorii unor daruri deosebite, prin care își aduc folos unii altora, ca și întregii Biserici, întărind unitatea acesteia, desigur că aceia care înaintează mai mult pe calea virtuții sfârșesc prin a deveni posesorii unor harisme prin care slujesc și mai mult semenilor și unității Bisericii.

Alții consideră însă că harismele sunt daruri extraordinare ale Duhului Sfânt, de un caracter cu totul special, cum ar fi, bunăoară, harisma proorociei, a facerii de minuni, a vindecărilor minunate și altele, care aduc celor ce le posedă, ca și comunității Bisericii, servicii cu totul deosebite. Dar indiferent cum sunt socotite, harismele sunt daruri care zidesc Biserica într'o măsură mai mare decât darurile obișnuite, posesorii lor fiind aleși după necunoscuta și negrăita înțelepciune a lui Dumnezeu.

Cele șapte daruri ale Duhului Sfânt.

O categorie de daruri despre care vorbește și Scriptura Vechiului Testament o formează cele șapte daruri ale Duhului Sfânt, numite și „duhuri". Acestea i se dau noului botezat spre a-i da puterea să folosească harul îndreptării, primit prin Botez, în mod cât mai lucrător, prin ele însele putând ajunge să-și câștige cele mai înalte virtuți.

Cu toate că teologia ortodoxă nu face vreo distincție specială între aceste daruri sau „duhuri" și celelalte daruri ale Duhului Sfânt, ele sunt considerate totuși ca o categorie de haruri care e semnul unei „plenitudini harismatice" pe care o exprimă numărul șapte, deoarece proorocul Isaia vorbește despre ele că se vor pogorî asupra mlădiței care va răsări din rădăcina lui Iesei (Iisus Hristos). După Isaia 11, 2-3, ele sunt următoarele: al înțelepciunii, al înțelegerii, al sfatului, al puterii, al cunoștinței, al bunei credințe

(evlaviei) și al temerii de Dumnezeu. Teologia ortodoxă afirmă că aceste daruri se revarsă asupra creștinului nou-botezat prin Taina Mirungerii, în timp ce majoritatea teologilor romano-catolici susțin că ele se primesc prin Taina Sfântului Botez, deodată cu harul sfințitor; afirmație inexactă, pentru că Taina Mirungerii este cea în care se pune „pecetea darului Sfântului Duh".

Duhul Sfânt nu ni Se împărtășește ca Persoană, dar ni Se comunică prin lucrarea Lui harică. Această lucrare a Duhului Sfânt în noi, Sfântul Vasile cel Mare o caracterizează astfel: „El e total prezent în fiecare și peste tot. Împărtășindu-Se, El nu suferă împărțire. Când ne împărtășim din El, El nu încetează a rămâne întreg. Ca o rază de soare, care produce bucurie tuturor, în așa fel încât fiecare crede că singur el profită de ea, în vreme ce această rază luminează pământul și marea și străbate cerul, tot astfel Duhul Se află în fiecare din aceia care-L primesc, ca și când nu S'ar împărtăși decât aceluia singur, și cu toate acestea, El revarsă peste toți harul întreg, de care se bucură toți și se împărtășesc după măsura și capacitățile lor, căci pentru posibilitățile Duhului nu este măsură".

Raportul dintre har și libertatea omului

Una dintre problemele cele mai spinoase ale teologiei este cea a raportului dintre harul divin și libertatea omului. Căci dacă harul divin va dispune ca libertatea omului să adere la el, atunci cum se mai poate spune că omul este liber, de vreme ce libertatea este atrasă spre har? Iar dacă omul se hotărăște în mod absolut liber să adere la har, atunci care este partea ce revine harului în îndreptatea noastră? De altfel, astfel de întrebări se pot pune și când e vorba de raportul dintre providența divină și libertatea omului. Dar spre a ne lămuri asupra acestei probleme, este necesar să examinăm concepția celor trei mari confesiuni creștine în această privință. Iar ca punct de plecare în această chestiune, va trebui să examinăm doctrina fiecăreia dintre acestea despre starea primordială a omului.

Doctrina ortodoxă despre raportul dintre natură și har

După concepția ortodoxă, nu există o separație între Dumnezeu și creatură, între Dumnezeu și om, între natură și har. Omul, care purta în sine prin însuși actul creației chipul lui Dumnezeu, tindea în mod liber spre Creatorul său și prin ajutorul minții comunica cu Dumnezeu, iar prin simțuri, cu lumea materială. Elementul spiritual era imprimat în natura umană la crearea omului, între natural și supranatural era o adevărată compenetrare sau osmoză, deși ele nu se confundau.

Existând în ființa omului această legătură între natură și har, concepția ortodoxă consideră că cea dintâi lucrare a harului în omul căzut se vede în restabilirea chipului originar al lui dinainte de păcat, deci în redobândirea libertății sale. Astfel, prin harul

îndreptării se restabilește mai întâi natura umană originară, pentru ca omul să-și poată regăsi și relua viața în comuniune cu Dumnezeu. Căci numai după ce natura sa a fost restabilită, omul poate întreprinde primii pași pe calea ce-l duce la desăvârșire. Așadar, în renașterea omului prin har, cele două lucrări ale harului care se săvârșesc în om: restabilirea chipului său originar și cea a înfierii divine sunt în deplină convergență.

Vorbind despre natura omului renăscut prin har, Sfinții Părinți înțeleg că în această natură harul e indisolubil legat de libertatea omului. De aceea, Sfântul Maxim Mărturisitorul spune: „Omul are două aripi: harul și libertatea". Această libertate nu este însă indiferentă, ci e larg deschisă binelui, ea având oroare și repulsie față de păcat. Însă în relația sa cu Dumnezeu, omul este restaurat sau reînnoit prin har, iar o dată refăcut astfel progresul său duhovnicesc, cu toate că harul este în el, ne apare ca un efort personal. În acest sens, Sfântul Apostol Pavel spune: *„Dar cu harul lui Dumnezeu sunt ceea ce sunt, și harul Lui, care este în mine, n'a fost în zadar, căci m'am ostenit mai mult decât ei toți, dar nu eu, ci harul lui Dumnezeu care este în mine"* (1 Co 15, 10).

Dacă natura primordială a omului era în funcție de harul pe care-l avea, pierderea harului a însemnat o denaturare, o desfigurare a omului, iar redobândirea harului prin Hristos o restaurare a naturii umane și implicit, a libertății, prin care omul își poate acum relua eforturile în vederea desăvârșirii sale, adică a unirii tot mai depline cu Dumnezeu. Mai mult, departe de a ne face inactivi, harul este izvorul activității noastre, căci lucrarea harului și activitatea omului nu se exclud, ci se întrepătrund.

Actele sau faptele omului renăscut prin har nu sunt nici predeterminate de Dumnezeu, dar nu sunt nici efectul unei libertăți umane lipsite de orice determinare (în sens molinist). Sfinții Părinți ne atrag atenția asupra acestui fapt. Astfel, Sfântul Ioan Damaschin zice: „Dumnezeu prevede, dar nu predetermină", iar Sfântul Chiril al Alexandriei spune: „Duhul Sfânt este substanțial prezent în adâncul ființei noastre, locul sălășluirii sale primordiale și al inserării tuturor darurilor următoare". Pentru a exprima lucrarea Duhului Sfânt în om, Sfinții Părinți folosesc diferite metafore și analogii: suflare, flacără, căldură, aromă de floare, ș.a. Prin ele se arată împreună-lucrarea dintre har și natură, natura primind o formă prin unirea ei cu harul. Această formă nouă a naturii are un sens dinamic, de activitate spirituală. Astfel, natura umană se transformă treptat sub acțiunea Duhului Sfânt, primește o formă nouă, modelându-se după chipul lui Hristos: harul invadează sufletul omului, din care răsar apoi diferitele daruri, bineînțeles dacă sufletul nu se închide harului, ca o monadă fără uși, fără ferestre.

O frumoasă și ilustrativă comparație cu privire la acțiunea harului în natura umană este următoarea: precum aerul, deși nu e component al naturii noastre fizice, intră totuși în mod necesar în componența ei funcțională, tot astfel harul, departe de a împiedica natura noastră spirituală de la viața ei normală, e tocmai cel care-i dă putere acestei vieți (M. Lot-Borodine).

Așadar, după concepția ortodoxă, între har și natură, între har și libertate, nu e un raport de alternativă, de contradicție sau de luptă, ori de tendință de dominare a uneia sau a alteia dintre cele două părți, și nici de desfășurare paralelă, ci harul este ambiția care face posibilă desfășurarea deplină a libertății. Harul nu anulează și nu forțează

libertatea, ci o eliberează de tot ceea ce o poate mărgini sau stăpâni, pentru ca ea să-și poată desfășura toate puterile spre a le pune în slujba unirii cât mai depline a omului cu Dumnezeu.

Astfel, harul ne restaurează adevărata libertate, care înseamnă ancorarea noastră liber acceptată în bine, în iubire față de oameni, în slujirea aproapelui, în împlinirea voii lui Dumnezeu. De aceea, noi trebuie să ne păstrăm această libertate, după îndemnul Sfântului Apostol Petru: *„Trăiți ca niște oameni liberi, dar nu ca și când ați avea libertatea drept acoperământ al vicleniei, ci ca niște robi ai lui Dumnezeu"* (2 Ptr 3, 16), precum și al Sfântului Apostol Pavel: *„Căci voi ați fost chemați la libertate, fraților; numai să nu folosiți libertatea voastră ca prilej de a sluji trupului, ci slujiți unul altuia prin dragoste"* (Ga 5, 13). Iar manifestarea acestei libertăți se arată prin efortul nostru continuu de a nu ne lăsa înrobiți de porniri și pofte josnice, de patimi și vicii și de tot ce ne poate îndepărta de la împlinirea scopului nostru ultim, iar în sens pozitiv, să împlinim porunca cea mare a iubirii (Mt 22, 37-38). Ne putem menține însă în acestă stare de libertate, numai în măsura în care *„nu stingem duhul"* din noi, deci în măsura în care colaborăm cu harul.

TEORII ROMANO-CATOLICE CU PRIVIRE LA RAPORTUL DINTRE NATURĂ ȘI HAR

Dacă în doctrina ortodoxă cu privire la raportul dintre natură și har nu se pot găsi opinii contrare sau dispute teologice, în schimb, în teologia romano-catolică s'au produs numeroase dispute pe această temă, care s'au obiectivat în numeroase teorii, dintre care cele mai importante sunt: tomismul, molinismul și congruismul*.

După concepția *tomistă*, noi, oamenii, suntem simple instrumente pe care Dumnezeu le dirijează, deoarece El mișcă libertatea noastră. Dumnezeu pune în lucrare voința omului printr'o acțiune directă și imediată, dar omul nu se opune, ci se lasă condus de Dumnezeu ca un instrument docil. Următorul exemplu ne poate lămuri: învățătorul mișcă cu mâna sa în mod fizic mâna elevului, pentru ca acesta să poată scrie, dar elevul totuși își păstrează libertatea, deoarece el a acceptat în mod liber ca învățătorul să-i conducă mâna și să scrie liber sub mișcarea pe care i-o imprimă mâna învățătorului.

Precum se poate vedea, în raportul dintre har și libertatea omului, tomismul accentuează acțiunea lui Dumnezeu sau a grației în defavoarea libertății omului.

Molinismul (de la Molina, autorul teoriei) voiește să apere libertatea omului de orice determinare a grației. După el, libertatea își păstrează starea de perfectă indiferență în fața grației, deoarece grația nu se impune, ci numai se propune.

Congruismul încearcă o sinteză între molinism și tomism, în sensul că voința omului consimte cu grația, fiind ajutată de așa-numita grație excitantă.

Biserica Romano-Catolică a lăsat libertate tuturor acestor sisteme, deși adepții tomismului au fost acuzați de calvinism și janseism, iar moliniștii de pelagianism. Ea

* Congruismul a fost fondat de teologii Fr. Suarez şi G. Vasquez. Numele lui vine de la latinescul *congruo* = a se potrivi, a coincide.

însă înclină spre congruism, voind să împace tomismul cu molinismul. Este însă greu de realizat o împăcare între două concepții care se află pe poziții contradictorii: tomismul, care consideră că voința e purtată de grație, și molinismul, care consideră că grația își primește eficacitatea de la voința omului care se decide absolut liber să conlucreze cu ea.

Referitor la aceste concepții, un glas din partea teologilor ortodocşi se exprimă astfel: „Toate aceste sisteme, închise în cadre rigide, pun problema în termeni antagoniști, mai mult sau mai puțin ascuțiți. Cele mai profunde par convinse că slava lui Dumnezeu suferă din partea libertății umane și că trebuie coborâtă creatura pentru a-L înălța pe Creator" (M. Lot-Borodine).

Doctrina protestantă despre raportul dintre natură și har. Predestinația

Dacă romano-catolicii separă cu totul natura de har, considerând că e posibilă o funcțiune a naturii fără har, la protestanți această separație e atât de radicală, încât între natură și har nu se mai poate stabili nici o colaborare. Învățătura protestantă susține că omul de după păcat este nu numai rănit din punct de vedere spiritual, ci este în întregime mort. De aici urmează că mântuirea în Hristos este numai opera harului divin, omul necolaborând deloc și neputând colabora de la sine cu harul prin propriile sale puteri. Cărțile simbolice protestante sunt categorice în această privință: „Cu toate că cei renăscuți, în această viață pot ajunge să voiască și să iubească binele, aceasta se săvârșește însă nu de voința noastră sau de puterile noastre naturale, ci Duhul Sfânt lucrează în noi, ca noi să voim și să-l săvârșim. Puterea de a se adapta pe sine la har nu decurge din puterile noastre naturale, ci numai din lucrarea Duhului Sfânt" (*Form. Conc.*, pp. 666-667).

Dar dacă numai Dumnezeu lucrează mântuirea omului, înseamnă că din partea acestuia nu există și nici nu poate exista vreo contribuție în opera mântuirii. Iar dacă totuși unii oameni se mântuiesc, iar alții se osândesc, aceasta nu se datorește oamenilor, ci numai lui Dumnezeu, Care voiește ca în unii să învingă piedica pe care ei o opun mântuirii, iar în alții nu. Astfel apare în protestantism *doctrina predestinației.*

După protestanți, în general, predestinația este voința veșnică și absolută a lui Dumnezeu, pe de o parte, de a-i alege pe unii oameni spre mântuire, iar pe de alta, de a reproba sau a-i respinge pe alții.

Dintre toți reformatorii, Luther a fost cel mai inconsecvent în privința predestinației. La început, el a susținut că Dumnezeu, în mod arbitrar și fără referire la credința sau la viața în Hristos, i-a destinat pe unii la moștenirea vieții veșnice, iar pe alții la pieire. Dar în continuare, a început să se exprime mai puțin categoric sau să treacă cu vederea problema predestinației. Melanchton a părăsit total această învățătură, iar cărțile simbolice luterane se mențin în lipsă de acord și contradicții în această chestiune. Așa se face că luteranii la început au oscilat între predestinația absolută și predestinația relativă, pentru ca în cele din urmă să accepte predestinația celor puțini „din prevederea credinței" (ex praevisione fidei).

În forma ei extremă, și anume ca *predestinație absolută*, această doctrină o găsim formulată de Calvin, care o definește astfel: „Numim predestinație acel decret etern al lui Dumnezeu, prin care a hotărât ce trebuie să facă orice om, căci nu spre aceeași destinație au fost creați toți, ci unora li s'a hotărât viața veșnică, altora osânda veșnică. Deci după cum a fost creat cineva spre un sfârșit sau altul, îl numim predestinat spre viață sau spre moarte" (*Institutio*, III, *Opera selecta*, IV, 1931, p. 370).

Calvin aduce o serie de argumente spre a justifica predestinația sub această formă, subliniind că Dumnezeu nu procedează arbitrar, dacă pe unii îi predestinează la fericire, iar pe alții la osândă, ci o face aceasta pe baza dreptății Sale, căci de la sine și prin ei înșiși, toți oamenii sunt vrednici de osândă. Prin această doctrină, Calvin a voit să înalțe majestatea lui Dumnezeu, Care pe toate le face după cum voiește.

Pe lângă faptul că predestinația absolută n'are nici un temei scripturistic, această concepție este absolut greșită și din punct de vedere logic, și din punct de vedere teologic. Din punct de vedere logic, predestinarea unora spre mântuire, iar a altora spre osândă fără considerare a faptelor lor, este un nonsens, dacă toți oamenii sunt la fel de păcătoși și sunt vrednici de aceeași soartă. Din punct de vedere teologic, prin faptul că pentru cei predestinați la mântuire Dumnezeu își manifestă mila Sa, iar pentru cei predestinați la osândă dreptatea Sa, Calvin separă nejustificat mila de dreptate, Dumnezeu devenind astfel nu un judecător drept, ci unul părtinitor și nedrept, deoarece pe cei reprobați îi osândește fără vină, de vreme ce ei n'au nici o posibilitate de a se decide pentru colaborarea cu grația.

Teologii calvini mai noi, ca bunăoară Karl Barth, nu mai vorbesc despre o predestinație la osândă, ci numai de o predestinare sau alegere pentru mântuire.

Unul dintre textele invocate de protestanți în favoarea doctrinei despre predestinație este cel de la Romani 8, 29: „*Căci pe cei pe care i-a cunoscut mai înainte, mai înainte i-a și hotărât să fie asemenea chipului Fiului Său, ca să fie El născut între mulți frați. Iar pe care i-a hotărât mai înainte, pe aceștia i-a și chemat; și pe care i-a chemat, pe aceștia i-a și îndreptat; iar pe care i-a îndreptat, pe aceștia i-a și slăvit*". Dar acest text departe de a putea fi interpretat în favoarea predestinației necondiționate, este în favoarea predestinației condiționate de faptele omului, deoarece Dumnezeu a hotărât spre fericire (sau spre osândă) pe unii sau pe alții datorită *preștiinței Sale*, căci El a cunoscut mai dinainte ce fapte va face fiecare. Așadar, această hotărâre a lui Dumnezeu nu este arbitrară, ci, dimpotrivă, ea ține seama de faptele omului, pe care le cunoaște chiar mai înainte de a fi fost făcute. În acest sens se exprimă Sfântul Simeon Noul Teolog într'o rugăciune: „Cele încă nesăvârșite de mine le-au cunoscut ochii Tăi și în cartea Ta se află scrise și cele încă nefăcute de mine".

Biserica Ortodoxă a combătut predestinația absolută, condamnând *Mărturisirea de credință* atribuită lui Kiril Lukaris, în sinoadele de la Iași (1642) și Ierusalim (1672), iar Biserica Romano-Catolică, în conciliul de la Trident, i-a anatemizat pe toți cei care susțin că „harul dumnezeiesc se oferă spre mântuire numai celor predestinați, iar toți ceilalți sunt chemați, în adevăr, dar nu primesc harul, deoarece sunt predestinați de puterea divină spre pieire".

Mântuirea subiectivă sau îndreptarea

Principalul termen folosit de Sfânta Scriptură, cât și de Sfânta Tradiție pentru a arăta motivul Întrupării Fiului lui Dumnezeu, precum și scopul operei Sale cu privire la om, este „mântuire". El este folosit atât pentru a numi lucrarea răscumpărătoare a Mântuitorului Hristos prin jertfa de pe cruce, cât și pentru a numi starea celor care și-au însușit sau împropriat roadele jertfei de pe cruce. În primul caz, este vorba de *mântuirea obiectivă, răscumpărarea* sau *împăcarea omului cu Dumnezeu* prin jertfa Mântuitorului, ia în al doilea, de *mântuirea subiectivă* sau personală, ori simplu *mântuire, îndreptare* sau *sfințirea omului,* lucrare care se înfăptuiește de fiecare creștin în parte prin har, credință și fapte bune, pentru ca omul răscumpărat prin jertfa lui Hristos, să poată dobândi fericirea veșnică. *Mântuirea subiectivă* este împreună-lucrarea lui Dumnezeu și a omului, prin care acesta își însușește roadele jertfei de pe cruce a Mântuitorului, fiind eliberat din robia păcatului și a morții, începând de la Botez și Mirungere o nouă viață, prin care se face drept înaintea lui Dumnezeu. Această nouă viață se dezvoltă și se întărește prin conlucrarea creștinului cu harul, ca rod al credinței, manifestându-se în fapte bune, iar răsplata pe care o va primi va fi fericirea veșnică.

Precum rezultă din îndemnul Sfântului Apostol Pavel, adresat filipenilor: *„lucrați cu frică și cu cutremur la mântuirea voastră"* (Flp 2, 12), mântuirea nu este un simplu dar de la Dumnezeu, nici numai un act sau o lucrare a omului, ci o acțiune de durată care are un început, se dezvoltă treptat și se realizează prin împreună-lucrarea lui Dumnezeu și a omului. Desigur, ea se înfăptuiește ca urmare a harului dobândit de om prin Taina Botezului, prin străduința și propria lucrare a creștinului: Dumnezeu dă harul Său, iar din partea omului sunt necesare credința și faptele bune.

Mântuirea subiectivă este consecința răscumpărării în Iisus Hristos, prin Care ne-a venit harul și adevărul (In 1, 17). În concepția Bisericii noastre și spre deosebire de protestanți, mântuirea subiectivă sau îndreptarea, potrivit textului de la Romani 8, 29, este o renaștere spirituală adevărată și reală a omului, prin care el devine *drept* înaintea lui Dumnezeu. Ea progresează sau regresează datorită unor condiții subiective ale creștinului, fiind dependentă de pregătirea și ridicarea lui din punct de vedere moral. Ea este deci susceptibilă de creștere, întărire și desăvârșire, dar fiindcă este legată nu numai de voința și de lucrarea omului, ci și de cum va găsi Dumnezeu rezultatul acțiunilor lui, nimeni nu poate fi sigur de mântuirea sa. De aceea, omului îi este necesară continua lucrare în acest scop, împlinind toate poruncile și câștigându-și virtutea care le încununează pe toate: iubirea. În orice stadiu al creșterii sale duhovnicești s'ar afla, el trebuie să-și aducă aminte de cuvintele Sfântului Apostol Pavel: *„Așa că celui ce i se pare că stă, să ia aminte să nu cadă"* (1 Co 10,12).

Necesitatea harului pentru mântuire rezultă din universalitatea păcatului strămoșesc: *„Fiindcă toți au păcătuit... îndreptându-se în dar, cu harul Lui, prin răscumpărarea în Hristos Iisus"* (Rm 3, 23-24). Fără harul redobândit prin Iisus Hristos, nimeni nu poate

nici să voiască, nici să lucreze pentru mântuirea sa: *„Căci Dumnezeu este Cel ce lucrează în voi și să voiți, și să faceți, după a lui bunăvoință"* (Flp 2, 13). Mântuirea este un dar al lui Dumnezeu, deci nu este rezultatul vredniciei personale a omului: *„Căci în dar sunteți mântuiți, prin credință, și aceasta nu de la voi: al lui Dumnezeu este darul. Nu din fapte, ca să nu se laude nimeni. Pentru că a Lui făptură suntem, zidiți în Hristos Iisus spre fapte bune, ca să umblăm întru ele"* (Ef 2, 8-10).

Din cele de mai sus rezultă că mântuirea este o lucrare în care Dumnezeu face începutul prin harul Său, iar omul are nevoie de acest har și în continuare, străduindu-se încontinuu să colaboreze cu el.

Mântuirea începută prin renașterea la o viață nou cere un efort susținut din partea creștinului pentru realizarea creșterii sale duhovnicești, spre a putea urca pe cele mai înalte trepte ale desăvârșirii sale morale și a lua astfel cununa chemării lui Dumnezeu în Hristos Iisus (Flp 3, 13-14); prin urmare ea are mai multe trepte sau faze.

Etapele îndreptării

Cea dintâi treaptă este chemarea și pregătirea omului pentru renaștere, pentru primirea harului divin. Omul nerenăscut, fiind luminat de harul premergător de care simte nevoia și însușindu-și prin credință adevărurile Revelației, dorește să se mântuiască, de aceea, conștient de starea în care se află, face o adevărată pocăință. Atât famenul etiopian, cât și Saul din Tars au simțit nevoia să se împace cu Dumnezeu, trezindu-se în ei credința în Hristos. Înainte de a renaște prin Botez, harul lucrează dinafară asupra omului, dar după Botez, harul se sălășluiește în el însuși, lucrarea lui devenind mai vie. Menționăm însă că această chemare, această lucrare de mântuire se săvârșește în Biserică și nu în afara ei.

A doua treaptă este renașterea omului în Hristos prin Taina Botezului. Cu aceasta începe îndreptarea propriu-zisă, care constă, pe de o parte, în curățirea de păcatul strămoșesc și de celelalte păcate săvârșite până la Botez, iar pe de alta, în sălășluirea harului lui Hristos în el, inclusiv harul virtuților teologice, ceea ce marchează începutul unei noi vieți în care omul simte dorința vie de a se uni cu Hristos și de a umbla *„întru înnoirea vieții"* (Rm 6,4).

A treia treaptă face vizibil progresul creștinului în viața cea nouă în Hristos, arătându-L pe Hristos prezent în viața și în faptele lui, încât acum el poate spune: *„De acum nu mai trăiesc eu, ci Hristos este Cel ce trăiește întru mine"* (Ga 2, 20). Acum se arată cu adevărat creșterea creștinului în virtute și îndeosebi în iubire, ceea ce dă un sensibil avânt urcușului duhovnicesc spre desăvârșire, care poate fi realizat, pe de o parte, prin împlinirea poruncilor, iar pe de alta, prin urmarea de către unii a sfaturilor evanghelice.

Condițiile însușirii mântuirii subiective

Din cele anterioare se poate înțelege că întreaga lucrare de ridicare a creștinului are nevoie de partea lui de credință și fapte bune.

CREDINȚA

Ca act intelectual, credința este adeziunea noastră liberă la cele descoperite de Dumnezeu sau la Revelația divină. Dar pentru mântuire, această credință nu-i suficientă, ci este necesară credința lucrătoare prin iubire (Ga 5, 6). Această credință nu e numai un act de cunoaștere, ci este o manifestare integrală a sufletului omenesc. Astfel, ea include în sine iubirea și nădejdea, deci angajează întreaga ființă a creștinului, cuprinzând în sine atât credința în opera mântuitoare a lui Iisus Hristos și alipirea de ea, cât și credința ca legătură personală cu Hristos, care duce la iubirea față de Hristos și de opera Sa mântuitoare. Ea mai cuprinde încredințarea și nădejdea că vom primi cele făgăduite de Dumnezeu, și, în sfârșit, manifestarea ei nu numai în gânduri și dispoziții virtuoase, ci îndeosebi în fapte bune, ca rezultate sau ca efecte ale credinței lucrătoare prin iubire.

Necesitatea credinței pentru mântuire a fost arătată de Însuși Mântuitorul Hristos Apostolilor, când i-a trimis la propovăduire: *„Mergeți în toată lumea și propovăduiți Evanghelia la toată făptura. Cel ce va crede și se va boteza se va mântui, iar cel ce nu va crede se va osândi"* (Mc 16, 15-16). Această necesitate a credinței o arată și Sfântul Apostol Pavel, când zice: „Fără credință cu neputință este a bineplăcea lui Dumnezeu"(Evr 11, 6), iar în alt loc: *„De vei mărturisi cu gura ta pe Domnul Iisus și vei crede în inima ta că Dumnezeu L-a înviat pe el din morți, te vei mântui"* (Rm 10, 9).

Desigur, la începutul îndreptării, în faza de pregătire, credința este generală sau informă și constă în acceptarea globală a Revelației, dar o dată omul îndreptat prin Botez, credința progresează și devine specială sau formată (fides caritate formata); ea nu rămâne numai la primirea Revelației, ca o credință neroditoare și moartă (Iac 2, 17, 20), ci e fecundată de elementul viu, activ și roditor al dragostei, deci este credința lucrătoare prin iubire (*πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη*) – (Ga 5, 6). Această credință înseamnă o dăruire și o unire treptată cu Hristos, din jertfa Căruia primim și noi puterea de a muri păcatului și a învia la o viață nouă împreună cu Hristos, după cuvântul Sfântului Apostol Pavel: *„Așa și voi socotiți-vă a fi morți păcatului și vii lui Dumnezeu, în Iisus Hristos, Domnul nostru"* (Rm 6, 11). Prin credința lucrătoare în iubire, spune Sfântul Pavel, ne însușim starea de dreptate a lui Iisus, ca urmare a Jertfei și Învierii Lui. Această credință o opune Apostolul faptelor legii, săvârșite numai din puterile omului și nu din puterea lui Hristos, fapte care nu aduc omului îndreptarea (cf. Rm 3, 25-28). Dar precum faptele care nu izvorăsc din credința în Iisus Hristos și din iubirea față de El nu au valoare pentru mântuire, la fel și credința care nu e lucrătoare prin iubire nu poate aduce mântuirea.

FAPTELE BUNE

Învățătura Bisericii noastre susține că alături de credință, și faptele bune sunt necesare pentru mântuire. Sfânta Scriptură vorbește despre necesitatea acestora pentru mântuire în numeroase locuri. Astfel, Mântuitorul zice: *„Nu tot cel ce-Mi zice: Doamne, Doamne, va intra în Împărăția cerurilor, ci cel ce face voia Tatălui Meu Care este în cer"* (Mt 7, 21). De asemenea, tot El ne arată că la obșteasca judecată, când Fiul Omului va veni întru slavă să judece lumea, moștenirea Împărăției cerurilor sau excluderea de la ea se

vor face după criteriul împlinirii sau neîmplinirii de către creştini a faptelor milei trupeşti (Mt 25, 34-45). La fel, Sfântul Apostol Pavel subliniază în numeroase ocazii că, la dreapta judecată, Dumnezeu va răsplăti fiecăruia după faptele sale (Rm 2, 6; 2 Co 5, 10; 1 Tim 6, 18 ş.a). Cât îl priveşte pe Sfântul Iacov, el spune clar: *„Omul se îndreptează prin fapte, iar nu numai prin credinţă"* (Iac 2, 21), iar despre credinţa care nu se manifestă prin fapte, spune: *„Credinţa fără fapte moartă este"* (Iac 2, 17). De asemenea, Sfinţii Părinţi afirmă în mod unanim că faptele bune sunt necesare pentru mântuire. Astfel, Sfântul Chiril al Ierusalimului zice: „Cinstirea de Dumnezeu constă în două părţi: din cunoaşterea exactă a dogmelor pietăţii şi din fapte bune. Dogmele fără fapte bune nu sunt plăcute lui Dumnezeu. El nu primeşte însă nici faptele, dacă nu sunt întemeiate pe dogmele pietăţii".

Dacă Sfântul Apostol Pavel contestă importanţa unor fapte bune în lucrarea mântuirii, el se referă la faptele săvârşite de om în afara legăturii cu Hristos, pe baza unor legi normative (legea mozaică, legile civile), pe când faptele săvârşite ca urmare a legăturii omului cu Hristos prin credinţă şi iubire, fapte care izvorăsc prin puterea lui Hristos şi care sporesc unirea credinciosului cu Hristos şi asemănarea cu El, le consideră absolut necesare pentru mântuire.

Este însă greu să facem o separare între credinţă şi faptele bune în procesul mântuirii, arătând unde sfârşeşte credinţa şi unde încep faptele, deoarece între ele există o legătură organică. Căci dacă credinţa este aceea care îndreptează şi mântuieşte, fiind vie şi lucrătoare prin iubire, ea însăşi este în acelaşi timp şi faptă bună, cuprinzând şi îmbrăţişând în sine şi faptele externe în mod necesar; la fel se poate spune şi despre faptele bune, că ele aduc cu sine mântuirea, dacă izvorăsc din credinţa în Hristos. Cu toate acestea, chiar dacă faptele bune izvorâte din această credinţă sunt meritorii în ele însele, noi nu suntem îndreptăţiţi să ne lăudăm cu ele, sau pe baza lor să pretindem dobândirea propriei noastre mântuiri. Aceasta rezultă lămurit din cuvintele Mântuitorului şi din cele spuse de Sfântul Apostol Pavel. Astfel, Mântuitorul ne spune: *„Aşa şi voi, când veţi face toate cele ce vi s'au poruncit, să ziceţi: slugi netrebnice suntem, căci ce am fost datori să facem am făcut"* (Lc 17, 10), iar Sfântul Apostol Pavel spune despre sine: *„Cu harul lui Dumnezeu sunt ceea ce sunt, şi harul Lui care a fost întru mine n'a fost în zadar, căci m'am ostenit mai mult decât ei toţi, dar nu eu, ci harul lui Dumnezeu care este în mine"* (1 Co 15, 10), iar în alt loc zice: *„Căci ce ai pe care să nu-l fi primit? Iar dacă l-ai primit, de ce te lauzi ca şi cum nu l-ai primit?"* (1 Co 4, 7). De aceea, nu trebuie să uităm niciodată că mântuirea este darul lui Dumnezeu, iar credinţa lucrătoare prin iubire, din care izvorăsc faptele bune, este singurul mijloc prin care ne putem dobândi mântuirea. Iar cât priveşte faptul că nimeni nu poate fi sigur de propria sa mântuire, această nesiguranţă exercită o influenţă pozitivă asupra credincioşilor, constituind un îndemn permanent la săvârşirea faptelor bune.

MÂNTUIREA SUBIECTIVĂ PRIVITĂ INTERCONFESIONAL

Mântuirea subiectivă sau îndreptarea după doctrina romano-catolică. Învăţătura ortodoxă şi cea romano-catolică despre îndreptare sau mântuire au numeroase puncte

comune; totuși cea romano-catolică se deosebește în unele puncte de cea ortodoxă, aceste deosebiri având consecințe și asupra altor învățături dogmatice.

Dintre toți termenii prin care se exprimă în romano-catolicism starea caracteristică celor îndreptați sau mântuiți, cel mai des întrebuințat este cel de dreptate. Starea de dreptate în care se află aceștia, în romano-catolicism e concepută ca o relație exterioară, de pace, existentă între om și Dumnezeu, datorită satisfacției aduse de Hristos prin jertfa Sa, onoarei jignite a lui Dumnezeu prin păcatul protopărinților noștri. În starea aceasta de justificare sau îndreptare, omul e achitat de pedeapsa cuvenită în urma actului juridic de satisfacere adusă de Hristos lui Dumnezeu. Ca urmare a „justificării", omul a primit din partea lui Dumnezeu grația divină, cu ajutorul căreia poate duce de aici înainte o viață mai lipsită de păcat.

Așadar, starea cea nouă a omului e cea de dreptate, datorită faptului că Biserica i-a atribuit grația necesară spre a fi justificat, ca urmare a satisfacției aduse de Hristos lui Dumnezeu, al cărui merit, sub forma grației, i s'a încredințat ei spre distribuire. Această grație creată se află într'un depozit la dispoziția Bisericii, dar nu e legată intim de ființa acesteia, fiind considerată de Biserică o realitate de sine-stătătoare, un fel de depozit care se află sub administrarea ei.

Biserica Romano-Catolică a valorificat meritele lui Iisus Hristos ca un tezaur personal de grație creată, câstigată de El prin satisfacția adusă lui Dumnezeu prin jertfa de pe cruce. Faptele bune ale creștinilor sunt considerate ca un adaos la echivalentul juridic achitat de Hristos pentru păcatele noastre. Dar Biserica Romano-Catolică consideră ca mântuitoare pentru creștin nu numai faptele sale personale, ci și ale martirilor, mucenicilor, sfinților și ale celor ce au trăit după sfaturile evanghelice, care au realizat un surplus de fapte bune ce depășește necesarul lor pentru mântuire. Acestea sunt faptele suprameritorii (erga supererogatoria) ale acestora, care se adaugă la meritul Mântuitorului și constituie „tezaurul meritelor prisositoare", pe care Biserica le distribuie creștinilor care n'au satisfăcut pe deplin dreptatea divină, prin *indulgențe*.

Această concepție juridică despre îndreptare, accentuată și mai mult în protestantism, este străină Bisericii noastre. În concepția ortodoxă, îndreptarea nu este un act juridic prin care se dă satisfacție lui Dumnezeu, ci este renașterea creștinului la un nou mod de viață, pe care Sfântul Apostol Pavel îl numește *dreptatea lui Dumnezeu* (Rm 1, 17; 3, 22, 25; 10, 3; Ef 4, 26 ș.a.) Această dreptate se câștigă o dată cu credința în Iisus Hristos; așadar, credința în Iisus Hristos îl face pe om drept, dar numai în măsura în care ea produce o transformare interioară a omului, încât el devine o făptură nouă în Hristos și duce o viață nouă, deci umblă *întru înnoirea vieții* (Rm 6, 4). Astfel, cel îndreptat trăiește o viață de comuniune cu Hristos, care izvorăște din harul și puterea lui Hristos.

Cât privește concepția despre tezaurul meritelor prisositoare, ea este cu totul inacceptabilă, precum și fără temei scripturistic. Mai întâi, desprinzând faptele de persoana celui ce le-a făcut, înseamnă a pune faptele mai presus de persoană, a le ipostazia, nesocotind legătura organică dintre fapte și persoana care le-a făcut. Apoi, concepția despre meritele prisositoare nu e numai împotriva spiritului doctrinei creștine, ci și împotriva unor texte din Sfânta Scriptură, căci nimeni nu poate spune mai mult decât se cuvenea să facă. Mântuitorul Hristos a spus: *„Așa și voi, când veți face toate cele ce vi*

s'au poruncit, să ziceți: slugi netrebnice suntem, că cele ce am fost datori să facem, am făcut" (Lc 17, 10).

Faptele bune izvorăsc din credința lucrătoare prin iubire și duc la creșterea comuniunii în iubire. Prin ele, creștinul progresează și se desăvârșește, iar legătura lui cu Dumnezeu în Hristos se adâncește. Creșterea duhovnicească a creștinului se face nu prin distribuirea faptelor bune ale altora, ci prin creșterea credinței și a dragostei, manifestată în fapte personale. Numai prin aceasta creștinul poate depăși calitatea de chip al lui Dumnezeu, spre a ajunge pe treptele asemănării cu Dumnezeu. Iar ajutorul sfinților stă în faptul că noi ne împărtășim nu din prisosul faptelor lor, ci din rugăciunile și mijlocirile lor, către Dumnezeu, pentru noi.

Îndreptarea după doctrina protestantă. După protestanți, omul iremediabil căzut, incitat de harul premergător și conștient de starea lui de păcătoșenie, ajunge la pocăință, dorind să se împace cu Dumnezeu, spre a primi de la El iertarea de păcate. Pregătit fiind astfel, omul este proclamat sau declarat drept de Dumnezeu, nesocotindu-i-se păcatele, din cauza dreptății lui Hristos. Îndreptarea aceasta nu e însă dreptatea lui Hristos în el, ci în afara lui, fiind iertat de păcate prin atribuirea dreptății lui Hristos. Mijlocitorul îndreptării este credința, care înseamnă convingerea deplină și acceptarea operei răscumpărătoare a lui Hristos, dimpreună cu meritele Lui, prin harul Lui iertându-i-se păcatele. Această credință, fără fapte și fără dragoste, îl îndreptează pe om. Ea va putea avea ca roade corespunzătoare, dar care nu contribuie la îndreptare, dragostea și faptele bune. Dar prezența sau absența acestora nu contribuie la îndreptarea și nici nu periclitează îndreptarea. Dumnezeu îl îndreptează pe om numai datorită devotamentului acestuia prin credință față de Mântuitorul Hristos și de opera Sa răscumpărătoare.

Această îndreptare nu are însă nici o consecință în viața creștinului. El este iertat pentru ispășirea pe care a făcut-o Hristos, dar în ființa lui rămâne și mai departe același, adică un păcătos netransformat, rău, nedrept, senzual, ca și înainte de îndreptare. Această stare a omului a fost numită starea de dreptate în sens exclusiv juridic. Ea e obținută de om de unul singur, fără ca în aceasta să fie nevoie de Biserică.

Ceea ce iese în relief în protestantism este faptul că omul se mântuiește în funcție de Hristos ca persoană, nu în funcție de anumite condiții îndeplinite de el prin eforturi proprii, în mod individual. Dar prin faptul că protestantismul socotește mântuirea ca o decizie judecătorească a lui Dumnezeu, a slăbit în acest fel legătura omului cu Dumnezeu.

În felul acesta, mântuirea omului este concepută ca o contravaloare plătită de Hristos printr'un act trecut, odată pentru totdeauna, pentru păcatele continue ale oamenilor. Deci întreaga mântuire se referă la un act trecut, valoros în sine însuși, dar nu la Persoana lui Hristos în permanentă comuniune cu noi. Această concepție despre mântuire face de prisos faptele bune, unii reformatori susținând chiar că ele sunt păgubitoare pentru mântuire. Dacă totuși unii teologi admit faptele bune, o fac aceasta nu pentru valoarea sau puterea faptelor de a contribui la mântuire, ci numai fiindcă ele sunt poruncite de Dumnezeu sau fiindcă sunt consecințe ale credinței care îndreptează. Așadar, după protestanți, numai credința îndreptează, ea fiind începutul, mijlocul și sfârșitul mântuirii. Este cunoscută concepția despre mântuirea *„sola fide"*.

Precum se vede, protestanții ignoră elementul pozitiv al îndreptării: dragostea; de asemenea, ei au separat sfințirea omului de îndreptare, formulând o învățătură fără fundament în Scripturi. Îndreptarea ca hotărâre juridică nu are temei în Sfânta Scriptură. Căci cuvântul δικαιοῦν, deși în limbaj profan înseamnă *a proclama* sau *a declara drept*, în Sfânta Scriptură și îndeosebi la Sfântul Apostol Pavel, el are înțelesul de *a face drept* și nicidecum *a declara drept*, ceea ce presupune că omul trebuie să sufere o transformare interioară. Îndreptarea se face prin Botez, dar transformarea interioară și sfințirea omului se înfăptuiește după îndreptare, prin colaborarea celui îndreptat cu harul, în acest fel acesta putând înainta pe calea virtuții. Această viață nouă în Hristos, care urmează după îndreptare, nu e separată, ci unită cu îndreptarea, întrucât harul divin și dragostea care formează începutul acestei noi vieți se primesc încă de la îndreptare, manifestându-și apoi lucrarea în noua viață în Hristos. În numeroase locuri, Sfânta Scriptură vorbește cu claritate despre faptul că iertarea păcatelor, partea negativă a îndreptării, este urmată de „duhul înfierii", aspectul pozitiv al îndreptării.

Dacă Dumnezeu îl declară drept pe un păcătos – cum afirmă protestanții – e necesar ca acesta să devină drept în realitate, prin înnoirea lăuntrică a lui. A spune însă că Dumnezeu îl declară drept pe un păcătos pentru Hristos, înseamnă că Însuși Dumnezeu este nedrept, atunci când îl declară drept pe cel nedrept. De asemenea, această declarare sau proclamare ca drept a unui păcătos, care presupune doar o legătură exterioară și aproape indiferentă a lui Dumnezeu cu omul, ni-L înfățișează pe Dumnezeu nu ca un Părinte iubitor și dornic de mântuirea tuturor, plin de dragoste față de om și într'o legătură părintească cu el, ci ca un judecător lumesc, care îl iartă pe păcătos numai din cauza dreptății Fiului Său, fără a se interesa de starea morală a acestuia. De asemenea, accentuarea peste măsură a meritelor lui Hristos nu numai că îl face pe creștin indiferent față de lucrarea de sfințire și dezvoltare a vieții sale duhovnicești în Hristos, deoarece el le primește pasiv pe toate de la Duhul Sfânt, dar îl aduce la o concepție greșită despre mântuire.

Protestanții nesocotesc de asemenea total dragostea în favoarea credinței în procesul mântuirii, când, de fapt, între credință și dragoste este o legătură inseparabilă, ele formând o unitate în lucrarea mântuirii, ceea ce se poate vedea din faptul că Sfânta Scriptură atribuie uneori mântuirea credinței, iar alteori, iubirii ori faptelor bune (Rm 1, 17; 5, 1; 1 In 5, 1, 3, 23; Rm 2, 10; Ga 5, 6; Evr 6, 10 ș.a.).

Consecința concepției protestante că dragostea nu folosește la îndreptare duce la concluzia că nici faptele bune, ca manifestări ale dragostei, nu ne fac bineplăcuți lui Dumnezeu, ci mai mult ne osândesc. Textul din Efeseni 2, 8-9: *„În har sunteți mântuiți, prin credință, și aceasta nu de la voi: este darul lui Dumnezeu; nu din fapte, ca să nu se laude nimeni"*, pe care protestanții îl aduc ca dovadă că mântuirea vine numai din credință, a fost valabil pentru efeseni care, umblând până atunci în păcate, s'au mântuit numai prin credința lor deplină în Iisus Hristos. De altfel, faptul că numeroase texte afirmă categoric că viața veșnică este răsplata pentru faptele bune, nu lasă nici o îndoială în privința necesității acesteia pentru mântuire. Între sfințenia vieții și fericire sau între faptele săvârșite în viața pământească și viața veșnică este o strânsă legătură, fericirea sau osânda fiind urmarea săvârșirii sau neîmplinirii acestora. E de ajuns să ne gândim

la textul de la 2 Co 5, 10: *„Căci noi toți trebuie să ne înfățișăm înaintea scaunului de judecată al lui Hristos, ca să luăm fiecare după cele ce am făcut prin trup, fie bine, fie rău"*.

Desigur, valoarea și meritul faptelor bune sunt relative, dar din numirile pe care le dă Sfânta Scriptură dobândirii vieții veșnice de către creștin: plată, răsplată, răsplătire, premiu, cununa luptei biruitoare, răsplata moștenirii și altele, rezultă clar că faptele bune ale creștinului devin meritorii, adică îi aduc acestuia un merit, prin ele făcându-se vrednic de împărăția cerurilor. Noi nu trebuie să uităm însă că aceste fapte sunt săvârșite de puterea lui Hristos, cu contribuția voinței creștine.

Remarcăm faptul că la o Adunare a unor teologi aparținători mai multor Biserici și confesiuni creștine, în anul 1875, la Bonn, s'a formulat învățătura despre îndreptare în spiritul Bisericii Ortodoxe și Romano-Catolice: „Suntem de acord că credința care lucrează prin dragoste, nu credința fără dragoste, este mijlocul și condiția îndreptării omului înaintea lui Dumnezeu".

Cinstirea sfinților în Biserica Ortodoxă

Învățătura Bisericii noastre afirmă că acelor creștini – sau chiar unor persoane alese din Vechiul Testament – care în timpul vieții pământești s'au arătat plini de desăvârșire în viața religioasă și morală, și care, după trecerea lor la cele veșnice, duc o viață fericită în cer, gustând o parte din fericirea pe care o vor primi deplin după judecata universală, li se cuvine o cinstire și o închinare relativă, manifestată în sărbătorile consacrate lor, în bisericile ridicate în cinstea lor, în preamărirea vieții și faptelor lor, în slujbele rânduite de Biserică în cinstea și pomenirea lor, în venerarea moaștelor și icoanelor lor și în rugăciunile adresate lor spre a mijloci la Dumnezeu pentru noi.

Aceștia, dimpreună cu îngerii, formează ceata *sfinților*, dintre care cea mai vrednică de cinstire este Maria, Maica Domnului, căreia Biserica îi dă un cult de preacinstire sau supravenerare (*ὑπερδουλεία*), despre care ne vom ocupa în capitolul următor.

Cinstirea lui Dumnezeu și cinstirea sfinților

Desigur, nu trebuie să confundăm cinstirea pe care le-o dăm sfinților cu cinstirea pe care i-o dăm lui Dumnezeu. Cinstirea ce I se cuvine lui Dumnezeu se numește adorare (*λατρεία*), pe când cea adresată sfinților se numește venerare (*δουλεία*), iar cea dată Sfintei Fecioare Maria, Maica Domnului, se numește supravenerare sau preacinstire (*ὑπερδουλεία*). Adorarea este o cinstire absolută care I se cuvine numai lui Dumnezeu, izvorul întregii existențe, Căruia noi ne dăruim cu întreaga noastră ființă ca Acelui Care este Creatorul, Proniatorul și Binefăcătorul nostru. Prin adorare, noi dăm expresie îndeosebi dependenței și supunerii totale față de Dumnezeu, în timp ce prin venerare, care e o cinstire relativă, noi îi cinstim pe sfinți pentru vrednicia lor deosebită. Mai mult, cinstindu-i pe sfinți, noi Îl cinstim în mod indirect pe Dumnezeu, Care a dat

acestora harul Său, cu ajutorul căruia și prin ostenelile lor au devenit persoane bineplăcute lui Dumnezeu, *„prieteni"* și *„casnici"* ai Săi. Iar pe îngeri îi cinstim pentru că sunt „duhuri slujitoare" și soli ai lui Dumnezeu către noi, fiindu-ne de folos în lucrarea mântuirii noastre. Prin cinstirea sfinților și a îngerilor, Îi aducem laudă lui Dumnezeu, precum ne îndeamnă psalmistul: *„Lăudați pe Dumnezeu întru sfinții Săi"* (Ps 150, 1).

Făcând parte din aceeași comuniune a Bisericii, relația noastră cu sfinții e o relație de dragoste frățească, noi având îndrăzneală către ei, iar ei ca prieteni și casnici ai lui Dumnezeu au îndrăzneală către El ca să se roage pentru noi. Sfinții duc o viață conștientă, cunoscând prin harul lui Dumnezeu trebuințele celor de pe pământ, se bucură când aceștia se pocăiesc și se întristează când aceștia perseverează pe calea păcatului. Interesul și dorința îngerilor și a sfinților este să crească numărul celor ce vor locui în corturile drepților, în „sânul lui Avraam", căci astfel sporește și comunicarea celor ce viețuiesc în dragostea cea fără margini a lui Hristos în ceruri.

Temeiurile cinstirii sfinților

1. Sfinții sunt oameni care încă în viața lor pământească au bineplăcut lui Dumnezeu, iar după moarte au fost învredniciți de o parte din fericirea veșnică, pe care în mod deplin o vor primi numai după obșteasca judecată. Pentru viața lor virtuoasă, pentru suferințele îndurate pentru credința în Hristos, pentru dragostea lor față de Dumnezeu și față de semeni, în Sfânta Scriptura ei sunt numiți *„prieteni ai lui Dumnezeu"* (In 15, 14; Iac 2, 2-3); *„casnici"* ai lui Dumnezeu (Ef 2, 19), *„judecători ai lumii"* (Mt 19, 28; 1 Co 6, 2).

Încă în viața pământească, sfinții au fost înzestrați de Dumnezeu cu felurite daruri, fapt pentru care oamenii le-au dat o cinstire deosebită. Astfel, când Apostolul Petru a intrat în casa sutașului Corneliu, acesta a căzut la picioarele lui și i s'a închinat (FA 10, 25); temnicerul din Filipi s'a prosternat în fața lui Pavel și a lui Sila (FA 16, 29); același Pavel, în insula Malta, după mai multe vindecări pe care le-a făcut, a primit o cinstire deosebită de la locuitorii insulei (FA 28, 9). În Vechiul Testament, proorocul Ilie era venerat pentru minunile pe care le făcea (3 Rg 18, 7), de asemenea și proorocul Elisei (4 Rg 9, 17; 4, 37).

2. Atât în această viață, cât și după moarte, sfinții se roagă pentru oameni, atât pentru cei vii, cât și pentru cei morți. Aflându-se în apropierea lui Dumnezeu și cunoscând nevoile celor ce se află în viață, de asemenea, ascultând rugăciunile celor vii și luând cunoștință de cărările acestora, sfinții intervin pe lângă Dumnezeu pentru ca cererile lor să fie împlinite. Noi nu putem cunoaște în ce măsură aceste rugăciuni și cereri ale noastre sunt împlinite de Dumnezeu prin mijlocirea sfinților, dar după îndemnul Sfântului Apostol Pavel: *„Vă îndemn deci, înainte de toate, să faceți cereri, rugăciuni, mijlociri, mulțumiri pentru toți oameni... căci acesta este lucru bun și primit înaintea lui Dumnezeu..."* (1 Tim 2, 1-3), precum și după încredințarea pe care ne-o dă Sfântul Iacov: *„...că mult poate rugăciunea stăruitoare a celui drept"* (Iac 5, 16), avem credința că mijlocirile sfinților pentru noi către Dumnezeu nu rămân neascultate, Dumnezeu fiind milostiv.

3. Dar în viața aceasta, sfinții s'au străduit să întrupeze în persoana lor sfințenia lui Iisus Hristos, devenind astfel următorii sau imitatorii Lui. Din acest motiv, ei sunt pentru noi exemple sau modele vrednice de urmat. Sfântul Apostol Pavel le adresează creștinilor din Filipi această chemare: *„Fiți împreună următori mie, fraților, și uitați-vă la aceia care umblă astfel cum ne aveți pildă pe noi"* (Flp 3, 17), iar celor din Corint le scrie: *„Fiți următori mie, precum și eu Îi sunt lui Hristos"* (1 Co 11, 1). Sfântul Ioan Gură de Aur aduce mereu în fața credincioșilor chipuri ale sfinților, îndemnându-i să le urmeze pilda, căci, zice el, cel mai bun fel de a-i cinsti pe sfinți este imitarea lor. Fer. Augustin este unul din cei mai însuflețiți îndemnători ai creștinilor de a-i imita pe sfinți, de aceea el zice: „Dacă-i iubim pe sfinți, să-i imităm. Sfinții mucenici L-au urmat pe Hristos până la a-și da propriul lor sânge, până la a suferi după pilda Lui cele mai mari chinuri. Dar ei nu sunt singurii; după ei izvorul sfințeniei nu a secat. Deci în grădina Domnului nu sunt numai trandafirii martirilor, ci și crinii fecioarelor, iedera soților, violetele văduvelor. Să învățăm dar de la acești sfinți cum, fără a înfrunta suferințele martiriului, un creștin trebuie să-L imite pe Hristos".

Pentru toate aceste motive, sfinții merită cinstire din partea noastră, iar prin cinstirea lor, noi Îl preamărim pe Acela care i-a făcut vase alese ale sfințeniei. De altfel, pe temeiul vechii practici a Bisericii, Sinodul VII ecumenic a hotărât: „Noi păzim cuvintele Domnului, cuvintele apostolești și proorocești, prin care am învățat să cinstim și să preamărim, mai întâi pe cea cu adevărat Născătoare de Dumnezeu, sfintele puteri îngerești, pe apostoli, pe prooroci, pe martirii cei măriți, pe sfinții părinți purtători de Dumnezeu și pe toți bărbații cei sfinți și să cerem mijlocirea lor, pentru că ei ne pot face plăcuți lui Dumnezeu, împăratul tuturor". Același sinod a mai hotărât: „Cine nu mărturisește că toți sfinții cei care au plăcut lui Dumnezeu, atât cei dinainte de lege, cât și cei de sub har, sunt vrednici de cinstire după trup și după suflet, ori nu face rugăciuni către sfinți, ca și către unii care voiesc să mijlocească pentru lume potrivit tradiției Bisericii, să fie anatema!".

Protestanții și unele denominațiuni resping cu desăvârșire cultul sfinților, negând posibilitatea acestora de a mijloci pentru noi. Pe baza textului din 1 Tim 2, 5: *„Pentru că unul este Dumnezeu, unul și Mijlocitorul între Dumnezeu și oameni; omul Iisus Hristos"*, ei susțin că nimeni altcineva, deci nici sfinții, nu pot mijloci la Dumnezeu pentru mântuirea noastră.

Dar în textul de mai sus este vorba de Mijlocitorul împăcării dintre om și Dumnezeu, omul-Dumnezeu Iisus Hristos, care prin jertfa Sa a săvârșit mântuirea obiectivă, răscumpărarea sau împăcarea omului cu Dumnezeu. Această mijlocire a împăcării într'adevăr n'a putut-o face nimeni afară de Iisus Hristos, și ea a fost realizată odată pentru totdeauna numai de către El. Prin ea s'a dat posibilitatea fiecărui om să se mântuiască personal sau subiectiv, adică să-și poată împropria mântuirea obiectivă. Imnologii creștini Îl numesc pe Mântuitorul Hristos: „Cel ce ne-a deschis nouă ușile raiului", adică ne-a dat posibilitatea ca prin redobândirea harului să câștigăm raiul ceresc.

Mântuirea subiectivă sau îndreptarea trebuie să și-o însușească însă fiecare creștin în mod personal, împropriindu-și roadele răscumpărării sau împăcării de pe Golgota.

La dobândirea acestei mântuiri, în afară de harul însușit sau câștigat prin Sfintele Taine, sunt necesare credința și faptele bune ale creștinului, la care însă se adaugă și mijlocirea sfinților prin rugăciunile lor către Dumnezeu. Desigur, cea mai mare parte din lucrarea pentru dobândirea mântuirii subiective trebuie să și-o facă fiecare creștin personal. Dar Biserica, prin sfintele ei slujbe, și îndeosebi prin Sfânta Liturghie, de asemenea sfinții prin rugăciunile lor, mijlocesc pentru creștini către Dumnezeu, pentru ca aceștia, prin milostivirea dumnezeiască, să-și poată dobândi mântuirea, ceea ce nu este un lucru ușor. De aceea, Sfântul Apostol Pavel îi îndeamnă pe filipeni: *„...lucrați cu frică și cu cutremur la mântuirea voastră"* (Flp 2, 12).

Cinstirea sfintelor moaște

În legătură cu cinstirea sfinților stă și cinstirea sfintelor moaște. Sfintele moaște sunt rămășițe pământești din trupurile sfinților, pe care Dumnezeu le-a învrednicit de nestricăciune, de asemenea îmbrăcămintea și orice alte obiecte rămase de la sfinți, de care ei s'au folosit în viață.

Învrednicind de nestricăciune trupurile unor sfinți, de asemenea înzestrându-le cu darul facerii de minuni, Însuși Dumnezeu ne arată în chip văzut că moaștele sfinților trebuie cinstite. Așadar, păstrarea acestora în nestricăciune și puterea lor făcătoare de minuni sunt temeiurile vredniciei lor de cinstire. Biserica a învățat și practicat totdeauna cinstirea sfintelor moaște, iar Sfânta Tradiție, prin mărturiile ei, arată vrednicia de cinstire a acestora. Sfântul Ioan Gură de Aur, Ambrozie de Milan, Fericitul Augustin și alții ne dau mărturie despre cinstirea sfintelor moaște și despre minunile ce s'au făcut prin ele. Una dintre mărturiile mai vechi despre cinstirea și prețuirea sfntelor moaște ne-o dă epistola Bisericii din Smirna, în legătură cu martiriul Sfântului Policarp († 166): „Noi am strâns osemintele lui ca un odor mai scump decât aurul și decât pietrele scumpe și le-am așezat unde se cuvine; aici ne vom aduna cu bucurie și Domnul ne va da nouă să sărbătorim ziua nașterii sale celei martirice, spre amintirea biruințelor sale și spre întărirea altor luptători".

Sinodul VII ecumenic a hotărât excomunicarea și depunerea din cler a celor ce nu cinstesc sfintele moaște recunoscute ca autentice.

Protestanții și denominațiunile creștine aduc numeroase obiecțiuni împotriva cinstirii sfintelor moaște, susținând îndeosebi că cinstirea lor este idolatrie. Dar cinstirea pe care o dăm sfintelor moaște este în strânsă relație cu cinstirea sfântului căruia ele îi aparțin. Așadar, cinstindu-le, noi nu cinstim rămășițele trupești izolate, pe care le-am idolatriza, ci îi cinstim pe cei cărora ele le-au aparținut, vrednicia lor de cinste fiind expresia vredniciei sfinților. Este vorba deci de o cinstire prin relația pe care ele o au cu ființa cărora i-au aparținut și ale cărei rămășițe sunt.

Cinstirea sfintelor icoane

Biserica noastră ne învață că, asemenea cinstirii sfintelor moaște, noi trebuie să cinstim și sfintele icoane, care sunt reprezentări sensibile fie ale lui Dumnezeu în

Treime, fie ale Mântuitorului Iisus Hristos, fie ale îngerilor sau ale sfinților. Având în vedere strânsa legătură dintre icoană și persoana pe care o reprezintă, legătură care se realizează prin sfințirea icoanei, Biserica noastră a explicat adeseori că cinstirea icoanelor nu contravine poruncii a II-a a Decalogului: *„Să nu-ți faci chip cioplit, nici altă asemănare... și să te închini lor"* (Iș 20, 4), deoarece icoana nu e chip cioplit, nu e idol care n'are existență reală, ci e reprezentarea unei persoane sfinte care există în realitate, iar noi nu ne închinăm materiei din care e făcută icoana, ci persoanei reprezentate în icoană. Prezența icoanelor în biserici și în casele credincioșilor e cu atât mai necesară, cu cât prin ele, ca reprezentări sensibile ale lui Dumnezeu sau ale sfinților, se menține mai vie legătura dintre credincioși și cei pe care ele îi reprezintă, cei dintâi având mai viu în suflet chipul celor din icoane, pe care-i cinstesc și de care se simt mai apropiați. De aceea s'a spus adeseori că icoanele sunt Biblia neștiutorilor de carte.

Sinodul VII ecumenic a hotărât împotriva iconoclaștilor următoarele: „Urmând dumnezeieștile învățături ale Sfinților Părinților noștri și ale Tradiției bisericești universale, rânduim ca chipul cinstitei și de viață făcătoarei cruci să se pună în sfintele biserici ale lui Dumnezeu, pe vasele și veșmintele cele sfințite, pe pereți și pe scânduri, în case și la drum; așa și cinstitele și sfintele icoane, zugrăvite în culori și din pietre scumpe și din altă materie potrivit făcute, precum icoana Domnului și Dumnezeului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos și a Stăpânei noastre Născătoare de Dumnezeu, precum și ale sfinților îngeri și ale tuturor sfinților și preacuvioșilor bărbați. Căci de câte ori ei ni se fac văzuți prin închipuirea în icoane, de atâtea ori se vor îndemna cei ce privesc la ele să pomenească și să-i iubească pe cei închipuiți pe dânsele și să-i cinstească cu sărutare și cu închinăciune respectuoasă, nu cu adevărată închinăciune dumnezeiască (λατρεία), care se cuvine numai Unicei Ființe dumnezeiești, ci cu cinstire după acel mod, după care se dă ea cinstitei cruci și prin tămâiere și prin aprindere de lumânări, precum era pioasa datină veche. Căci cinstirea care se dă chipului trece la prototip, și cel ce se închină icoanei, se închină ființei celei închipuite pe ea. Astfel se întărește învățătura Sfinților Părinților noștri; aceasta este Tradiția Bisericii universale care a primit Evanghelia de la o margine la alta a pământului".

Recunoscând și acordând icoanelor cinstea ce li se cuvine, Biserica Ortodoxă n'a admis în cultul său icoanele sculptate, nici statuile, așa cum a făcut Biserica Romano-Catolică, ci numai icoanele pictate, și aceasta nu numai pentru că statuile reamintesc practicile idololatre din păgânism, ci și pentru faptul că icoana pictată fiind o reprezentare mai spirituală, îl apropie pe credincios cu mintea de persoana zugrăvită și nu unește, cum face sculptura, persoana reprezentată cu cele mărginite în loc și timp, prin materie.

Cât îi privește pe protestanți, care consideră icoanele „chipuri cioplite", ei au dezbrăcat cultul divin de tot ceea ce trezește imaginația și înalță sentimentul, golind bisericile de icoane și transformându-le mai mult în școli de propovăduire a cuvântului dumnezeiesc, care în interior nu mai seamănă cu locașurile de preamărire a lui Dumnezeu și care nu favorizează cu nimic potențarea sentimentului religios.

CINSTIREA SFINTEI CRUCI

Asemenea sfintelor moaște și sfintelor icoane, un alt obiect vrednic de cinstire este sfânta cruce. În înțeles material, crucea este un obiect format din două bucăți de lemn, așezat de-a curmezișul una peste alta, pe care a fost răstignit Mântuitorul Iisus Hristos. În sens spiritual, prin cruce se înțeleg greutățile și suferințele pe care fiecare om trebuie să le suporte în viață.

Tot în legătură cu crucea este și semnul sfintei cruci, pe care creștinii o fac cu mâna dreaptă, împreunând primele trei degete și îndoindu-le în palmă pe celelalte două, ducând mâna la frunte, la piept, la umărul drept și la umărul stâng, și rostind cuvintele: „În numele Tatălui (la frunte), și al Fiului (la piept), și al Sfântului Duh (trecând mâna de la umărul drept la umărul stâng). Amin (lăsând mâna în jos)". Semnul acesta îl fac creștinii nu numai la serviciile divine, ci și la începutul și sfârșitul rugăciunilor private, ca și la începutul și sfârșitul oricărei lucrări.

Cu toate că la cei vechi, crucea a fost un instrument de suferință și obiect de rușine și ocară, deoarece pe ea se răstigneau făcătorii de rele, ea a fost ridicată de Mântuitorul Hristos la rangul de mijloc de mântuire, căci, precum spune Sfântul Apostol Pavel: *„Dumnezeu le-a ales pe cele nebune ale lumii ca să-i rușineze pe cei înțelepți, și pe cele slabe ale lumii Dumnezeu le-a ales ca să le rușineze pe cele tari"* (1 Co 1, 27).

Temeiurile cinstirii crucii sunt următoarele:

1. Crucea a fost preînchipuită în Vechiul Testament ca mijloc de mântuire prin lovirea Mării Roșii de către Moise cu toiagul (Iș 14, 16); de mâinile lui Moise întinse orizontal și sprijinite de Aron și Hur în lupta cu amaleciții (Iș 17, 1-12); de șarpele de aramă înălțat de Moise în pustie, pentru vindecarea celor mușcați de șerpi veninoși (Nm 21, 9; In 3, 14-15).

2. În Noul Testament, crucea a devenit altarul de jertfă pe care Mântuitorul S'a jertfit pentru răscumpărarea neamului omenesc. Ea este, de asemenea, mijlocitoarea preamăririi lui Hristos (Flp 2, 8-9; Lc 24, 26); este mijlocul prin care s'a înlăturat vrăjmășia dintre oameni și împăcarea lor cu Dumnezeu (Ef 2, 16; Col 1, 20); este semnul biruinței lui Hristos asupra morții și semnul Fiului Omului, care se va arăta pe cer la a doua venire a Domnului (Mt 24, 30); în sfârșit, ea este pecetea lui Dumnezeu asupra celor meniți să scape de la pierzanie (Iz 9, 4-6; Ap 7, 2-3; 9, 4).

Vrednicia de cinstire a crucii rezultă și din cuvintele Sfântului Apostol Pavel: *„Mie însă să nu-mi fie a mă lăuda fără numai în crucea Domnului..."* (Ga 6, 14) și: *„Căci cuvântul crucii este nebunie pentru cei ce pier, iar pentru noi este puterea lui Dumnezeu"* (1 Co 1, 18).

De altfel, Sfânta Tradiție, precum și istoria Bisericii ne dau mărturie despre cinstirea sfintei cruci pretutindeni și totdeauna, începând din epoca apostolică. O găsim așezată pe turlele bisericilor, la răspântiile drumurilor, la mormintele creștinilor, ca și în casele credincioșilor; de asemenea, ea este purtată de creștini pe piept, sub veșminte, atârnată de gât cu un lănțișor. În biserici, ea se află imprimată pe veșmintele liturgice, pe coperta cărților de cult, e zugrăvită pe pereții interiori etc.

Obiecțiile protestanților, ale denominațiunilor și ale sectanților împotriva cinstirii sfintei cruci sunt neîntemeiate. Cinstirea crucii nu este idololatrie, căci oriunde întâlnim crucea, ea este nedespărțită de Hristos Cel răstignit pe ea; de asemenea, crucea nu este obiect de tristețe și nu aduce întristare, cu toate că ne amintește de moartea Domnului, ci ea este semnul bucuriei, deoarece prin ea a venit mântuire la toată lumea. Vrednicia de cinstire a crucii a fost confirmată și de Sinodul VII ecumenic, printr'o hotărâre pe care am reprodus-o mai înainte.

Preacinstirea Maicii Domnului. Frații Domnului

Precum am arătat și în capitolul despre cinstirea sfinților, dintre toți sfinții, cea mai înaltă cinstire i se cuvine Sfintei Fecioare Maria, Născătoarea de Dumnezeu, pe care Biserica o numește „Împărăteasă" și „Doamnă" și despre care mărturisește în rugăciuni că e „mai cinstită decât heruvimii și mai mărită fără de asemănare decât serafimii". Cinstea pe care Biserica o dă Sfintei Fecioare se numește supravenerare, preacinstire sau supracinstire (*ὑπερδουλεία*), spre deosebire de cea dată sfinților, care se numește venerare (*δουλεία*). Este de la sine înțeles că Sfintei Fecioare Maria i se dă o astfel de cinstire, deoarece ea s'a învrednicit să fie aleasă de Dumnezeu a fi Maica Fiului Său, care a luat trup omenesc într'însa pentru mântuirea noastră. Ea ocupă deci un loc de frunte în iconomia mântuirii neamului omenesc, fiind vasul ales care L-a purtat în pântece și L-a născut pe Mântuitorul lumii.

Temeiurile preacinstirii Sfintei Fecioare Maria sunt numeroase, dar dintre acestea noi amintim următoarele:

1. După ce protopărinții noștri au păcătuit, Dumnezeu i-a încunoștințat că mântuirea va veni prin femeie: *„Dușmănie voi pune între tine și femeie, între sămânța ta și sămânța ei; aceasta îți va zdrobi capul, iar tu îi vei înțepa călcâiul ei"* (Fc 3, 15). Precum păcatul a venit prin Eva, mântuirea avea să răsară din Eva cea nouă, Fecioara Maria. La rândul său, proorocul Isaia profețește că Mântuitorul lumii se va naște dintr'o fecioară: *„Iată, Fecioara va lua în pântece și va naște fiu și vor chema numele lui Emanuel"* (Is 7, 14).

2. Preacuratei Fecioare Maria i s'a dat prețuire și cinstire deosebită de persoane diferite și în împrejurări deosebite:

a. Însuși Dumnezeu a prețuit-o prin faptul că dintre toate femeile din lume, pe ea a ales-o să fie Maica Fiului Său;

b. Îngerul Gavriil, trimisul Domnului, i s'a închinat și a salutat-o prin cuvintele: *„Bucură-te, ceea ce ești plină de dar, Domnul este cu tine. Binecuvântată ești tu între femei. Iar ea văzându-l, s'a spăimântat de cuvântul lui și cugeta întru sine ce fel de închinăciune poate să fie aceasta"* (Lc 1, 28-29).

c. Cu ocazia vizitei pe care Fecioara Maria a făcut-o Elisabetei, rudenia ei, viitoarea mamă a lui Ioan Botezătorul, aceasta la fel a numit-o *„binecuvântată între femei"* și *„Maica Domnului meu"*. Iată cuvintele Evanghelistului: *„Și a intrat (Maria) în casa lui Zaharia și s'a închinat Elisabetei. Iar când a auzit Elisabeta urarea Mariei, pruncul a săltat în pântecele ei și Elisabeta s'a umplut de Duhul Sfânt și cu glas puternic a strigat: Binecuvântată*

ești tu între femei și binecuvântat este rodul pântecelui tău. Și de unde mie aceasta, ca să vie la mine Maica Domnului meu?" (Lc 1, 40-43);

d. Oamenii din mulțimile care ascultau cuvintele lui Iisus și vedeau minunile Lui o fericeau pe cea care L-a purtat în pântece: *„Iar când vorbea Iisus aceasta, o femeie din mulțime ridicându-și glasul i-a grăit: Fericit este pântecele care Te-a purtat și fericit sânul pe care L-ai supt. Iar El a răspuns: Da, așa este, dar mai fericiți sunt cei ce ascultă cuvântul lui Dumnezeu și îl păzesc pe el"* (Lc 11, 27-28);

e. Conștientă de misiunea pe care o avea, anume de a-L naște pe Mântuitorul lumii, ea însăși a mărturisit în fața Elisabetei: *„Iată, de acum mă vor ferici toate neamurile. Că mi-a făcut mie mărire Cel puternic"* (Lc 1, 48-49), ceea ce înseamnă că ea era conștientă de cinstirea ce i se va da în viitor;

f. Cinstirea și grija de care s'a bucurat din partea dumnezeiescului său Fiu, Care tot timpul îi era supus (Lc 2, 51), o asculta când îi cerea ceva (In 2, 3-10), iar când era răstignit pe cruce, S'a îngrijit de viitorul ei, dând-o în paza și grija ucenicului Său iubit (In 19, 26-27).

g. Însuși numele Fecioarei, „Maria", înseamnă *doamnă, stăpână, cea aleasă,* și ea a fost într'adevăr o femeie aleasă sau distinsă. La aceasta se referă psalmistul, când o numește în duh: „aleasa Domnului" și „regina" care stă de-a dreapta, îmbrăcată într'o haină aurită și preaînfrumusețată (Ps 45, 10-18).

h. Nașterea mai presus de fire a Mântuitorului a păstrat neatinse pecețile fecioriei, Maica Domnului rămânând fecioară și după naștere. Aceasta a vestit-o Domnul prin vedenia proorocului Iezechiel: *„Apoi m'a dus bărbatul acela înapoi la poarta cea de dinafară a templului, spre răsărit, și aceasta era închisă. Și-mi zise mie Domnul: Poarta aceasta va fi închisă, nu se va deschide și nimeni nu va intra prin ea, căci Domnul Dumnezeul lui Israel a intrat prin ea. De aceea va fi închisă. Ci numai singur împăratul să vie prin ea, ca să mănânce pâine înaintea Domnului, să intre prin pridvorul porții și să iasă tot pe acolo"* (Iz 44, 1-3). Sfinții Părinți afirmă că acest text mesianic profețește fecioria Maicii Domnului și după naștere: Domnul Hristos se va naște fără a-i strica pecețile fecioriei, precum razele soarelui străbat sticla, peștii apa, păsările aerul, fără a lăsa urme.

i. Recunoscând Sfintei Fecioare Maria marele ei rol în iconomia mântuirii, Biserica noastră o preamărește din cele mai vechi timpuri, închinându-i imne, adresându-i rugăciuni și dându-i tot felul de numiri, ca: „Împărătească Maică", „Pururea-fericită", „Prea-nevinovată", „Biserică sfințită", „Rai cuvântător", „Ușă cerească", „Lauda fecioriei" și altele. Nu există nici un serviciu divin în care Sfânta Fecioară Maria să nu fie pomenită ori să nu i se adreseze ectenii și rugăciuni. Mai mult, Sfânta noastră Biserică i-a stabilit în decursul anului bisericesc patru sărbători mari, socotite între Praznicele Împărătești: Nașterea Prea Sfintei Născătoare de Dumnezeu (8 septembrie); Intrarea în biserică (21 noiembrie); Bunavestire (25 martie); Adormirea Maicii Domnului (15 august). De asemenea, nenumărate biserici ortodoxe de pretutindenea poartă hramul uneia sau alteia dintre aceste sărbători.

Dar cu privire la cinstirea ce i se dă Maicii Domnului, există diferențe confesionale. Romano-catolicii au exagerat cultul Maicii Domnului, dezvoltând așa-numita doctrină a *mariologiei,* care exagerează și amplifică rolul Sfintei Fecioare Maria în iconomia mântuirii. Confirmând ca doctrină o teologumenă ce exista încă în veacul VII, dar căreia i

s'au împotrivit marii teologi scolastici în frunte cu Toma de Aquino, Biserica Romano-Catolică a ajuns ca prin faimoasa Bulă a papii Pius IX din anul 1854, să o oficializeze în *dogma imaculatei concepții a Sfintei Fecioare Maria* (Immaculata conceptio Beatae Virginis Mariae): „Cu harul atotputernicului Dumnezeu, în vederea meritelor Mântuitorului, Fecioara a fost păstrată curată de orice întinăciune a păcatului strămoșesc. Toți credincioșii sunt datori să creadă în chip statornic și fără nici o șovăială învățătura aceasta care a fost descoperită de Dumnezeu".

Această dogmă cu totul potrivnică învățăturii revelate despre universalitatea păcatului strămoșesc n'are nici un susținător între Sfinții Părinți, nefiind exceptat nici Fericitul Augustin. Fiind contrară Sfintei Scripturi și Sfintei Tradiții, Biserica Apuseană o justifică prin faptul că ea este impusă de însăși figura excepțională a Sfintei Fecioare Maria, care L-a născut pe Fiul lui Dumnezeu. Singurul text pe care încearcă să se sprijine este cel de la Facere 3, 15: *„Dușmănie voi pune între tine și femeie, între sămânța ta și între sămânța ei; aceea îți va zdrobi capul, iar tu îi vei înțepa călcâiul ei"*. Dar oricum ar fi interpretat acest text, din el nu rezultă nici un indiciu cu privire la ceea ce susține dogma.

Biserica Ortodoxă a învățat constant că Sfânta Fecioară Maria, asemenea tuturor descendenților din Adam, a fost zămislită și deci s'a născut din păcatul strămoșesc, dar a fost curățită de el de către Sfântul Duh și de Cuvântul în momentul în care i-a răspuns îngerului Gavriil: *„Iată roaba Domnului, fie mie după cuvântul tău"* (Lc 1, 38), momentul când Logosul divin a luat loc în pântecele Fecioarei.

Mergând pe aceeași linie de exagerare a rolului Sfintei Fecioare în iconomia mântuirii, Biserica Romano-Catolică, la conciliul Vatican II, a decretat pe Sfânta Fecioară drept „Mater Ecclesiae" (Mama Bisericii), cu toată opunerea inițială a majorității episcopilor conciliari. Astfel, i s'a mai acordat Sfintei Fecioare Maria încă o calitate, de data aceasta nu numai ca o expresie hiperbolică, ci purtând consecințe dogmatice imprevizibile, fără să existe pentru aceasta vreun temei revelațional.

Cu toate că, în general, Mărturisirile de credință ale protestanților atribuie Fecioarei Maria denumirile de *beata, dignissima, amplissimis honoribus, laudatissima Virgo* (fericita cea mai vrednică, cea cu onoruri mai bogate, Fecioara cea mai lăudată), ele nu o exceptează de la întinarea universală moștenită de la Adam. Și cu toate că o consideră o femeie deosebită, totuși spun că nici ei, asemenea celorlalți sfinți, nu i se cuvine vreun cult.

Pururea-fecioria Născătoarei de Dumnezeu.

Deși în afară de textul de la Iezechiel 44, 1-3, interpretat de Sfinții Părinți ca text mesianic, Sfânta Scriptură nu conține nici un alt text cu privire la pururea-fecioria Născătoarei de Dumnezeu, Sfinții Părinți afirmând în unanimitate că Maica Domnului și după naștere a rămas fecioară. În acest sens, Fericitul Augustin spune: *„Virgo concepti, virgo peperit et post partum virgo permansit"* (Fecioară a zămislit, fecioară a născut și după naștere fecioară a rămas), iar Sfântul Ioan Damaschin zice: „Pururea-fecioara rămâne deci și după naștere fecioară, neapropiindu-se nicidecum de bărbat până la moarte". Această învățătură o mărturisesc deopotrivă atât Biserica Ortodoxă, cât și cea Romano-Catolică.

În mod oficial, pururea-fecioria Mariei n'a fost pusă la îndoială nici de protestanți, precum rezultă din cărțile lor simbolice. Dar cu timpul, numeroși teologi din diferite ramuri, iar mai nou toți sectanții, au respins pururea-fecioria Maicii Domnului, susținând că ea a avut și alți copii cu Iosif după nașterea lui Iisus, pe care Scriptura îi numește *„frații"* și *„surorile"* Domnului (Mt 13, 55; Mc 6, 3; Lc 3, 32), iar Iisus este numit *„cel dintâi născut"* sau *„primul născut"* (Mt 1, 24). Falsitatea acestor afirmații o vom arăta în paragraful următor.

Nu este de mirare că până astăzi, renumiți teologi protestanți susțin pururea-fecioria Mariei împotriva celor ce o neagă. Unul dintre aceștia, Hengstenberg, zice: „Pururea-fecioria Mariei constituie antiteza binecuvântată ... împotriva barbariei care socotește că aceea care a luat Duh Sfânt și a fost umbrită de puterea Celui Prea Înalt a trăit, apoi, în comuniune matrimonială cu Iosif". Asemenea lui, și alți teologi protestanți recunosc că opinia despre conviețuirea trupească dintre Maria, Maica Domnului, și Iosif nu poate fi admisă, deoarece e cu totul contrară înaltei ținute a Născătoarei de Dumnezeu, fapt subliniat, la vremea sa, de către toți Sfinții Părinți. „Căci cum ar primi să se apropie de bărbat – spune sfântul Ioan Damaschin – aceea care L-a născut pe Dumnezeu și a cunoscut minunea din faptele care au urmat? Să nu fie! Cugetarea unor asemenea lucruri nu vine dintr'o minte înțeleaptă; să nu o facem".

Frații și surorile Domnului.

Unii dintre protestanți și în general sectanții susțin că Maica Domnului a avut și alți copii cu Iosif, Iisus fiind doar cel dintâi născut dintre aceștia. Textele biblice pe care se bazează sunt următoarele: *„Și nu a cunoscut-o pe ea până ce l-a născut pe Fiul său cel întâi născut și a chemat numele lui Iisus"* (Mt 1, 25), și: *„Au nu este acesta fiul teslarului? Au nu se numeste mama Lui Maria și frații Lui Iacov și Iosif și Simon și Iuda? Și surorile Lui au nu sunt toate la noi?"* (Mt 13, 55; comp. Mc 6, 3; Lc 3, 32). Pe temeiul acestora, ei susțin că nu este nici o îndoială că Iisus a avut mai mulți frați și surori, El fiind doar primul născut dintre aceștia.

Dar sensul acestor texte este cu totul altul decât cel dat lor de protestanți și celelalte denominațiuni creștine. Aceasta se poate vedea din următoarele:

1. În primul rând, numele de *„întâiul născut"*, *„cel dintâi născut"* sau *„cel ce deschide întâi pântecele"* se dădea, după modul de vorbire în Vechiul Testament, celui care se năștea cel dintâi, indiferent dacă mai era urmat sau nu de frați sau surori. Așadar, Iisus se numește *„cel dintâi născut"* nu fiindcă ar fi fost primul născut între frații și surorile sale, ci pentru că așa se numea copilul care deschidea pântecele maicii sale, indiferent dacă acesta mai avea sau nu mai avea după el alți copii. Acest uz de vorbire a intrat și în Noul Testament, astfel că, în cazul de față, „întâiul născut" înseamnă „unul născut", deci unicul fiu al Mariei.

2. Cât privește sensul cuvintelor: *„Și n'a cunoscut-o pe ea, până ce l-a născut pe fiul ei cel dintâi născut"* (Mt 1, 25), expresia *până ce* indică doar punctul fix pe care scriitorul vrea să-l determine, având sensul că n'a cunoscut-o deloc până la nașterea lui Iisus, dar nu determină nimic cu privire la ceea ce se petrece după aceea, adică nu arată că după aceea, adică după nașterea lui Iisus, Iosif ar fi conviețuit trupește cu Sfânta Maria.

Exemple de asemenea precizări avem în Ps 109, 1: *„Zis'a Domnul Domnului meu: Șezi de-a dreapta Mea, până ce voi pune pe toți vrăjmașii Tăi sub picioarele Tale"* și la 1 Co 15, 25: *„Căci El trebuie să împărățească până ce va pune pe toți vrăjmașii sub picioarele Sale"*. Și în aceste texte, expresia: „până ce" determină numai un punct fix, dar nu precizează ce se întâmplă după aceea. Or, dacă lucrurile ar sta altfel, atunci ar însemna și aici că Domnul nu va mai sta de-a dreapta Tatălui și nu va mai împărăți, după ce Dumnezeu îi va supune pe toți vrăjmașii, ceea ce ar fi un nonsens, știut fiind că Mântuitorul Hristos va sta de-a dreapta Tatălui și va împărăți în veci, după ce Tatăl îi va supune sub picioarele lui pe toți vrăjmașii. Așa și în textul de la Mt 1, 24, sensul adevărat este că Iosif n'a cunoscut-o pe Sfânta Fecioară nici înainte și nici după nașterea lui Iisus.

3. În textul de la Mt 13, 55, ca și în alte texte, este vorba, într'adevăr, de *frații și surorile Domnului*, frații fiind amintiți chiar cu numele.

Dar la iudei cuvântul *frate* se întrebuința într'un sens mai larg, de rudenie mai apropiată, de verișor sau chiar nepot. Aceștia așa-ziși „frați" au fost verișori ai lui Iisus, mai exact verișori secundari, căci Sfânta Fecioară n'a putut avea o soră bună cu același nume, deoarece nici o tradiție nu amintește de așa ceva. Maria lui Cleopa, mama acestor „frați" ai Domnului, n'a putut fi decât verișoară primară cu Sfânta Fecioară, iar fiii ei, verișori secundari ai lui Iisus. Deși unii, precum Fer. Ieronim, îi consideră pe aceștia fii ai lui Iosif dintr'o altă căsătorie, e puțin probabil să fi fost astfel, deoarece nici despre așa ceva nu amintește nici o tradiție.

Este însă mai presus de orice îndoială că mama acestor așa-ziși „frați ai Domnului" e o altă persoană decât Fecioara Maria, care de altfel e numită „cealaltă Marie" sau „sora mamei lui, Maria lui Cleopa". Aceștia nu pot fi nicidecum fiii Fecioarei Maria, căci dacă ar fi fost fiii ei, Domnul n'ar fi lăsat-o în grija Apostolului Ioan.[1]

Sfânta Biserică

Doctrina despre Sfânta Biserică

Mântuirea oamenilor se realizează prin cuprinderea sau încorporarea și creșterea lor în Iisus Hristos, până la îndumnezeirea firii omenești în El (Ef 4, 13). Mântuirea lumii și deci a tuturor oamenilor s'a înfăptuit obiectiv în Iisus Hristos prin Întrupare, Jertfă, Înviere și Înălțare, iar mântuirea subiectivă sau personală a fiecărui ins se face prin unirea cu Hristos, unire voită și lucrată personal de fiecare om (Flp 22, 12), prin care Hristos Se extinde în cei ce vin la El, aceștia putându-se împărtăși și bucura de bunurile pe care le-a câștigat omenitatea în viață a lui Iisus Hristos.

Hristos ne iubește pe toți, frații Săi, și ne cheamă la El; iar locul de reală întâlnire duhovnicească și de viețuire tainică împreună cu Hristos este Biserica, în care El, fiind

[1] Nu intrăm în alte amănunte în legătură cu „frații" și „surorile" Domnului, lăsând aceasta pe seama exegezei sau îndrumărilor misionare.

Cap văzut al ei, este permanent prezent până la sfârşitul veacului (Mt 28, 20). Hristos îi mântuieşte pe cei ce se unesc cu El, asimilându-i în omenitatea Lui înviată. Această extindere a lui Hristos în cei ce vin la El este Biserica, organismul în care se încorporează sau în care sunt încorporați cei cuprinși în lucrarea de mântuire personală a lor de către Hristos, Care îi primește și îi ridică treptat la starea omenității Sale de după Înviere, prin harul revărsat asupra lor de Duhul Sfânt în Sfintele Taine.

Astfel, Biserica este extensiunea comunitară a lui Hristos sau organismul celor adunați în Hristos, ei constituind trupul tainic al Lui, iar Hristos este Capul pururea viu și activ al acestui trup, niciodată despărțit de trup. Biserica este terenul sau mediul de lucrare a harului divin care coboară cu putere din Hristos, prin Duhul Sfânt, sălăşluit în omenitatea îndumnezeită a lui Hristos și se comunică membrilor ei, credincioşii, a căror viață spirituală constă din împărtășirea cu Hristos și din creşterea în El. Scurt spus, Biserica este organul întemeiat de Dumnezeu-Omul pentru mântuirea și sfințirea oamenilor.

Numirea de Biserică se dă comunității celor ce formează poporul lui Dumnezeu, dintre care unii viețuiesc aici pe pământ, iar alții triumfă în cer, aceştia fiind atât drepții şi sfinții Vechiului Testament, cât şi toți cei ce au viețuit pe pământ, după venirea Mântuitorului, silindu-se să ajungă *„la starea de bărbat desăvârșit, la măsura vârstei deplinătății lui Hristos"* (Ef 4, 13), la care se adaugă și îngerii. De aceea, Sfinții Părinți vorbesc despre o *Biserică luptătoare*, care se războiește împotriva păcatului aici pe pământ, și despre una *triumfătoare*, a îngerilor, drepților și sfinților, care a triumfat în lupta împotriva răului.

Mai trebuie amintit, pe de o parte, că Biserica luptătoare și triumfătoare formează o singură unitate deplină, ele fiind în cea mai strânsă legătură una cu cealaltă, iar pe de alta, faptul că în afară de comunitatea universală a celor ce cred în Hristos, Fiul lui Dumnezeu Cel întrupat, care mărturisesc și se împărtășesc cu Sfintele Taine și sunt călăuziți spre mântuire de ierarhie, cuvântul Biserică se folosește și pentru numirea unor comunități creştine locale; Biserica are deci sensul şi de comunitate locală (Mt 18, 17).

În Revelație nu găsim vreo definiție a Bisericii, ci numai unele descrieri ale ei. Astfel, în Sfânta Scriptură ea este înfățișată fie ca totalitatea credincioșilor, condusă în mod nevăzut de Iisus Hristos, fie ca mijloc de transmitere a lucrării sfințitoare a lui Iisus Hristos, prin Tainele și Cuvântul lui Dumnezeu. Nici în Sfânta Tradiție nu găsim vreo definiție a Bisericii, ci numai descrieri după unul sau altul din cele două aspecte ale ei: ca societate a credincioșilor, unită și nedespărțită de capul ei, Hristos, sau ca izvorul de viață făcător al mântuirii, ori ca Hristos prelungit peste veacuri în credincioși, continuându-Și în ei activitatea învățătorească, sfințitoare și conducătoare, Într'un fel sau altul, asemenea descrieri se află la Sfântul Ignatie de Antiohia, Tertulian, Sfântul Ciprian, Sfântul Chiril al Alexandriei, Sfântul Ioan Gură de Aur, Fericitul Augustin și alții.

La fel stau lucrurile și în teologie, unde nu există vreo definiție completă a Bisericii, unanim acceptată. Căci atât în definițiile date de teologii ortodocși, cât și în cele ale romano-catolicilor, sunt scoase în relief fie partea nevăzută, internă a Bisericii, fie cea externă, văzută: administrație, Taine, membri etc.

Cu aceste constatări pe care le face, teologul grec H. Andrutsos ajunge la formularea unei definiții a Bisericii în care se străduiește să cuprindă ambele ei aspecte: „Biserica se numește instituția sfântă, care este întemeiată de Cuvântul Cel întrupat al lui Dumnezeu, spre mântuirea și sfințirea oamenilor și posedă puterea și autoritatea Lui dumnezeiască, constând din oamenii care au aceeași credință, se împărtășesc de aceleași Sfinte Taine și se împart în popor și clerul conducător, care-și derivă puterea, prin suc-cesiune neîntreruptă, de la Apostoli și prin ei, de la Domnul" (Hristu Andrutsos, *Dogmatica Bisericii Ortodoxe Răsăritene*, trad. de Dr. Dumitru Stăniloae, Sibiu, 1930, pag. 281).

Întemeierea Bisericii

Întemeierea Bisericii stă în strânsă legătură cu întemeierea Împărăției lui Dumnezeu pe pământ, Împărăție despre care vorbesc și profețiile Vechiului Testament (Is 2, 2 ș.u.; 54, 1 ș.u.; Dn 2, 44), Sf. Ioan Botezătorul (Mt 3, 2; Mc 1, 4) și Însuși Mântuitorul (Mt 4, 17; 10, 7; Mc 1, 15), Biserica fiind sacramentul și reprezentanta acestei Împărății, după întemeierea ei.

Mântuitorul Hristos vorbește clar despre Biserica pe care o va întemeia nevăzut prin jertfa pe cruce: *„...pe această piatră voi zidi Biserica Mea și porțile iadului nu o vor birui"* (Mt 16, 18), actul ei de întemeiere fiind jertfa Sa de pe cruce: *„Drept aceea, luați aminte de voi și de toată turma, în care Duhul Sfânt v'a pus pe voi episcopi, ca să păstoriți Biserica lui Dumnezeu, pe care a câștigat-o cu scump sângele Său"* (FA 20, 28). Pregătindu-i pe Apostoli ca să fie organe ale lucrării Sale mântuitoare și pietre de temelie ale Bisericii (Ef 2, 20), Biserica a fost inaugurată văzut la Cincizecime, ziua ei de naștere, când Duhul Sfânt S'a pogorât peste Apostoli și, în urma predicii lui Petru, au primit credința, botezându-se *„ca la trei mii de suflete"* (FA 2, 41). După porunca Domnului: *„Mergând, învățați toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh..."* (Mt 28, 19), Apostolii au întemeiat în diferite regiuni Biserici locale, ei considerându-se drept colaboratori ai Domnului și iconomi ai tainelor lui Dumnezeu (1 Co 4, 1), iar pe Domnul, drept întemeietorul Bisericii și piatra din capul unghiului (1 Co 3, 11; Mt 21, 42).

Întemeind Biserica ca organ pentru continuarea lucrării Sale mântuitoare în lume, Mântuitorul i-a dat acesteia încredințarea și puterea de a continua întreita Sa slujire: învățătorească, arhierească și împărătească, propovăduind adevărul Evangheliei neschimbat și nealterat, curățind de păcate și sfințindu-i pe credincioși prin Sfintele Taine și conducându-i pe calea dobândirii vieții veșnice.

Ființa Bisericii

În expunerea noastră, mai întâi se cade afirmat adevărul că în Biserică se cuprinde trăirea în comuniune cu Sfânta Treime, participarea omenească la viața lui Dumnezeu, altfel spus, că însăși ființa Bisericii se constituie din această trăire comunitară. Biserica este extensiune a vieții divine în persoanele umane, făcută posibilă prin Moartea și Învierea lui Hristos. Este o singură Biserică, fiindcă este un singur Dumnezeu, cu Care

se intră în comuniune prin Duhul lui Hristos Cel înviat. După formula paulină, Biserica este trupul tainic al Domnului Hristos.

Încercând o oarecare dezvoltare a elementelor cuprinse în aceste formulări mai generale referitoare la ființa Bisericii, în special se pot preciza următoarele:

1. Esența tainică, dumnezeiască și omenească a Bisericii, teandria ei, își are temeiul în Sfânta Treime. Biserica este un organism teandric în care viața umană se unește cu cea divină imitând-o pe aceasta, după modelul arătat de Fiul lui Dumnezeu. Organismul acesta este întreținut de prezența Duhului Sfânt, despre Care unii teologi spun că Duhul lui Hristos, sau Duhul iubirii este Cel Care întreține iubirea dintre mădularele Bisericii, adică iubirea reciprocă între credincioși, este respirația Bisericii.

Acest mod de înțelegere și de participare la iubirea divină îl confirmă Mântuitorul Însuși, rugându-Se Părintelui Său pentru cei ce vor crede: *„Dar nu numai pentru aceștia mă rog, ci și pentru cei care vor crede în Mine, prin cuvântul lor, ca toți să fie una, precum Tu, Părinte, întru Mine și Eu întru Tine, așa și aceștia în Noi să fie una"* (In 17, 20-21); *„Și slava pe care Tu Mi-ai dat-o am dat-o lor, ca ei să fie una, precum Noi una suntem: Eu întru ei și Tu întru Mine, ca ei să fie desăvârșiți întru unime și să cunoască lumea că Tu M'ai trimis și că i-ai iubit pe ei, precum M-ai iubit pe Mine"* (In 17, 22-23); *„Și le-am făcut cunoscut numele Tău, și-L voi face cunoscut, ca iubirea cu care M-ai iubit Tu să fie în ei și Eu întru ei"* (In 17, 26). Prin Fiul, iubirea intertreimică se extinde între oameni și tot prin El, aceștia sunt ridicați la Dumnezeu Tatăl.

Și de aici se poate vedea neasemuita măreție a Fiului întrupat, Capul trupului Său celui tainic, Biserica, și a operei Lui, a Celui Care îi ridică pe oameni, prin jertfa Sa deplină, în uniunea Sfintei Treimi, și Care, totodată, coboară Treimea în oameni, întrețesându-le iubirea reciprocă.

2. Există și un temei natural-omenesc al comuniunii bisericești, acela al naturii comun umane, temei care se reflectă din cel dumnezeiesc, deci este un reflex al acestuia, Dumnezeu Însuși neputând fi doar persoană singură; iar omul, purtător al chipului lui Dumnezeu, are chiar din creație (Fc 2, 18) teamă de singurătate, năzuind din firea sa, creată de Dumnezeu, spre comuniune, altfel nesimțindu-se întreg. Dumnezeu l-a creat pe Adam dual, *„bărbat și femeie"*, în pluralitatea aceasta unitară fiind după chipul Lui și fiecare purtător al chipului lui Dumnezeu, atât cei doi, cât și urmașii lor. Comunitatea umană ca neam mântuit de Dumnezeu este Biserica.

3. Teandria ființială bisericească se constituie din întâlnirea și unirea tainică, nepătrunsă de minte, a naturalului cu supranaturalul, a ceea ce este omenesc cu ceea ce este dumnezeiesc, mai întâi în Întrupare și apoi în Înviere, asigurată apoi comunității la Cincizecime, când mai multe persoane – ca la trei mii – sunt cuprinse în comunitatea duhovnicească născută din lucrarea harului divin asupra celor ce se botează; acesta este începutul Bisericii.

Biserica este întemeiată de Dumnezeu, prin Fiul întrupat, prin moartea, Învierea și Înălțarea Lui, făcute accesibile oamenilor care se deschid sufletește și aderă la ele prin consimțământ personal și liber; și tot astfel, în viața Bisericii de după întemeiere, există pentru totdeauna o împletire neîntreruptă, vie, organică între lucrarea harică dumnezeiască și împreună-lucrarea omenească, prin liberă integrare în atmosfera harului. De

aceea, în existența Bisericii nu poate interveni nici o întrerupere, după cuvântul Domnului: *„nici porțile iadului nu o vor birui"* (Mt 16, 18).

4. Existența păcătoșilor în Biserică nu poate atinge, nici afecta sfințenia ființială a Bisericii, care rămâne fără pată (Ef 5, 27), sfințenia ei fiind aceea pe care i-o dă Capul ei și a Duhului Sfânt sălășluit în ea, Biserica având tocmai menirea de a duce la mântuire și pe cei păcătoși. Așadar, membri ai ei, mădulare ale ei sunt și păcătoșii, pentru că prin Botez s'au unit cu Hristos și Îi au în adâncul lor pe Hristos și pe Duhul Sfânt, deosebindu-se prin aceasta de cei ce nu sunt membri ai Bisericii. Credincioșii sunt toți păcătoși, dar vrând și dorind să rămână în ea, au posiblitatea de a se îndrepta prin Sfintele Taine, voia lor în acest sens fiind chiar un semn al prezenței harului divin în ei, precum și a unei credințe încă neformate. După cum știm, nici un credincios al Bisericii, nici un membru al ei nu poate pretinde că este fără păcat, căci *„dacă zicem că păcat nu avem, ne amăgim pe noi înșine și adevărul nu este întru noi"* (1 In 1, 8).

5. Biserica este și *instituție*, dar nu numai în sensul obișnuit de așezământ juridic de reglementare a raporturilor exterioare dintre membrii ei, sau a acestora cu cei dinafara ei, reglementare dependentă de opinii și interese omenești, subiective și schimbătoare, deoarece ea își are normele de viață de la Dumnezeu. Ea este și rămâne aceeași instituție vie, mereu neschimbată, avându-L temei instituțional pe Însuși Hristos, *„Calea, Adevărul și Viața"* (In 14, 6). Caracterul exterior de instituție al Bisericii nu stă în opoziție cu cel interior al ei, de comunitate în iubire. Biserica este o instituție total diferită de altele, ea fiind un organism ființând prin Duhul lui Hristos Care îi îmbrățișează pe toți și Care revarsă în Sfintele Taine iubirea Sa peste toți; El rămâne Hristos Cel neschimbat în oferirea bunurilor către credincioși și în poruncile pe care le cere îndeplinite de aceștia, ca mijloc de desăvârșire pentru cei ce voiesc să-L urmeze. Organizarea instituțională nu lipsește, dat fiind și existența ei terestră.

6. Biserica are un aspect *văzut* și altul *nevăzut*. Fiind comunitate a credincioșilor și instituție pentru ei, în scopul bunei orânduiri a vieții lor, cu ierarhie păstrătoare și propovăduitoare a învățăturii lui Hristos și administratoare a Sfintelor Taine, Biserica este văzută. Nevăzut este Capul ei, Hristos, precum și harul sfințitor și mântuitor din ea, în Duhul Sfânt, ca și unirea duhovnicească a mădularelor ei, credincioșii, cu Capul, cu Domnul, unire tot așa de nevăzută cum e cea a sufletului cu trupul.

Aici trebuie subliniat că în cele referitoare la Biserică, termenii *văzut* și *nevăzut* au un înțeles mai deosebit. Căci dacă pentru necredincioși Biserica este o comunitate sau o instituție ca oricare alta, în schimb pentru credincioși, mai ales pentru cei mai ridicați duhovnicește, toate sunt văzute cu ochii credinței și în lumina acesteia, chiar dacă nu în toată adâncimea ei. Aceasta și pentru că, în actele văzute ale Bisericii, îndeosebi în cult, se păstrează statornicia și unor forme văzute, bine stabilite, astfel că credincioșii știu că în actele văzute, care uneori sunt simboluri ale unor acțiuni nevăzute, se transmite tuturor harul lui Dumnezeu, astfel încât credinciosul este ridicat în credință și în viața duhovnicească, văzând și dincolo de ceea ce nu se poate vedea cu ochii trupești.

7. De ființa Bisericii ține și *infailibilitatea* ei, care înseamnă independența ei față de greșeală, adică neputința de a greși, întemeiată pe calitatea ei de Trup tainic al Domnului, care niciodată nu e despărțit de Capul său, Hristos Cel pururea viu, ea fiind

încredințată de Mântuitorul cu propovăduirea cuvântului adevărului și cu administrarea Sfintelor Taine. Prin administrarea Tainelor și continuitatea clerului ei, Biserica asigură păstrarea neschimbată a învățăturii revelate, precum și dăruirea harului necesar mântuirii lor. Fiind permanent asistată de Duhul Sfânt, prin care Hristos este prezent în ea până la sfârșitul veacurilor, ea este astfel singurul mediu hotărât de Dumnezeu, prin care credincioșii își pot câștiga în mod ordinar (obișnuit) mântuirea. În Biserică se află *„Duhul Adevărului"*, care învață *„tot adevărul"* (In 16, 13), prin Hristos și Duhul Sfânt ea fiind *„Biserica Dumnezeului Celui viu, stâlp și temelie a adevărului"* (1 Tim 3, 15).

8. Biserica, odată întemeiată, rămâne pentru totdeauna; ca și Întruparea Fiului lui Dumnezeu, viața Bisericii intră în veșnicie împreună cu Capul ei, Hristos.

Între Biserica de pe pământ și cea din cer există o legătură ființială, anume continuitatea comuniunii, fiindcă îndumnezeirea credincioșilor începută aici pe pământ se continuă în viața veșnică, alături de Dumnezeu, de îngeri și de toți sfinții. Pe pământ, Biserica se află în stadiul de strădanie spre a-și ridica mădularele sale, pe credincioși, pe cele mai de sus trepte ale vieții duhovnicești, stadiu de luptă cu toate ispitele și păcatele întâlnite în cale; de aici, numirea de Biserică *luptătoare*, dată Bisericii de pe pământ. În cer, puterea de luptă din stadiul vieții pământești face loc vieții dumnezeiești fără de ispită, trăită în har, și de aici numirea de *triumfătoare*, dată Bisericii din viața cealaltă. Dar nu sunt două Biserici, ci numai două stadii, două stări ale aceleiași Biserici, căci și pe pământ oamenii trăiesc tot în Dumnezeu. Legătura dintre ele se manifestă și prin faptul că Biserica celor vii adresează cereri și rugăciuni îngerilor și sfinților din cer, spre a mijloci pentru cei vii și pentru cei morți, către Părintele ceresc, iar Biserica celor din cer este împreună-rugătoare și mijlocitoare către Dumnezeu pentru cei ce i se roagă, sfinții și îngerii cunoscând nevoile acestora.

9. Privită fiind astfel ființa Bisericii, cele două aspecte ale ei, cel interior și cel exterior, se întrepătrund într'o realitate teandrică, cu o parte vizibilă, dar pe care mintea omenească nu o va putea înțelege niciodată pe deplin, aceasta arătându-i permanența ei în veșnicie, puterea ei mântuitoare și sfințitoare, precum și caracterul ei infailibil. De asemenea, acest mod de a concepe ființa Bisericii ne dă posibilitatea să înțelegem mai bine adevărul exprimat prin formula păstrată din epoca scolastică: *„Extra Ecclesiam nulla sallus"* (în afara Bisericii nu există mântuire).

Însușirile Bisericii

Simbolul credinței mărturisește patru însușiri sau atribute ale Bisericii: 1. *Unitatea;* 2. *Sfințenia;* 3. *Sobornicitatea sau catolicitatea (universalitatea);* 4. *Apostolicitatea.*

1. Unitatea.

Biserica este una și unică, anume Biserica lui Hristos, El Însuși anunțând Apostolilor: *„Pe această piatră voi zidi Biserica Mea"* (Mt 16, 18), ceea ce înseamnă că El va întemeia o singură, unică Biserică. Pluralul cuvântului Biserică, Biserici, nu se referă la ființa Bisericii, ci la elementele exterioare conținutului esențial și specific al Bisericii,

elementele de ordin istoric (Biserica veche, Biserica medievală etc.), geografic (Biserica răsăriteană, apuseană, romană, greacă, rusă etc.), la unele datini şi forme de manifestare (limba cultică) şi locuri de închinare (locaşuri de cult, biserici, domuri etc.).

Biserica este una și unică, întrucât unul este Dumnezeu, unul este Iisus Hristos, Capul și întemeietorul ei, unul este Duhul Sfânt sălăşluit în ea; una este Treimea cea de o ființă și nedespărțită, de unde și necesitatea unității esențiale a comuniunii de viață cu Dumnezeu, care este Biserica. Fiind întemeiată de Fiul lui Dumnezeu întrupat, Biserica nu poate fi decât una și este absurdă ideea că Dumnezeu ar fi putut întemeia comunități diferite de viață cu Sine, ceea ce ar însemna și posibilitatea de opoziție între ele, deci și o opoziție reală în Dumnezeu Însuși. Unitatea ființială a Bisericii este extensiune a unității dumnezeiești. *„Este un singur trup și un singur Duh, precum și chemați ați fost într'o singură nădejde; este un Domn, o credință, un botez, un Dumnezeu și Tatăl tuturor, care este peste toate și în voi toți"* (Ef 4, 4-6), *„Au doară s'a împărțit Hristos?"* (1 Co 1, 13).

Unitatea Bisericii se exprimă în unitatea în credință, precum și în conducerea ei; aceste două elemente constituie criteriul și temelia unității și unicității Bisericii. Unitatea în credință presupune și pretinde mărturisirea aceleiaşi învățături de către toți credincioșii și de către toate Bisericile locale, aceasta constituind legătura care-i unește, pe de o parte, pe credincioşi cu Mântuitorul Hristos, iar pe de alta, pe toți credincioşii între ei, indiferent de loc și timp. Unitatea în conducere se manifestă prin recunoaşterea și supunerea credincioșilor aceleiași conduceri ierarhice, în acest fel fiind exclusă divizarea acestora în partide.

Sfinții Părinți, ca: Ignatie de Antiohia, Irineu, Ciprian, Fericitul Augustin și alții, dau numeroase îndemnuri creştinilor pentru păstrarea acestei unități, evitând orice schismă sau dezbinare dintre ei.

În interiorul ei, Biserica cea una se manifestă ca *unitară*, îmbinând și armonizând în mod simfonic, unitar, viața creştină în general și activitățile mădularelor ei, ierarhia și credincioșii. În acest fel se arată o unitate de viață creştină, la temelia căreia se găsește sentimentul de trăire în iubire reciprocă a tuturor membrilor ei în acelaşi trup tainic al Domnului, în aceeași credință și după aceleași norme sfințitoare, prin aceleași tradiții și bunuri spirituale, spre aceleași țeluri superioare de viață virtuoasă, atât personală, cât și socială.Prin justă și neegoistă înțelegere a diferitelor condiții exterioare concrete în care se desfășoară viața Bisericii ca instituție, ca și viața credincioșilor ei, ca și prin alegerea cu înțelepciune a mijloacelor care mențin și întăresc armonia atotcuprinzătoare de adevărată viață umană, Biserica se dovedește a fi o maică iubitoare pentru toți fiii ei duhovnicești.

Biserica cea una, unică și unitară, păstrătoare și propovăduitoare a adevărului revelat nealterat, fără adaosuri și fără omisiuni, ceea ce o dovedește întreaga ei istorie, este Biserica Ortodoxă, dreptmăritoare.

2. Sfințenia.

Sfințenia Bisericii este sfințenia lui Hristos Însuși, întrucât ea este trupul Lui tainic, trup nedespărțit niciodată de Capul Său. Ea e sfântă și prin calitatea sa de locaș al

Duhului Sfânt, care împărtășește credincioșilor harul sfințitor. Biserica este laboratorul infailibil de formare, creștere și sfințire a membrilor ei, scopul ei fiind mântuirea credincioșilor. Este de asemenea evident pentru oricine că Biserica a dat și dă nenumărați sfinți, care strălucesc ca luceferi pe cerul ei, în ochii celor care voiesc să-i privească. Și tot pe atât de evident este că dacă Biserica n'ar fi sfântă în ființa ei, ea n'ar putea sfinți, adică n'ar putea poseda puterea și mijloacele de sfințire: Sfintele Taine. Iar activitatea sfințitoare a Bisericii este neîntreruptă și permanentă, ea durând până în veșnicie.

Deci Biserica este sfântă, deoarece sfânt este întemeietorul și Capul ei, Hristos, și sfânt este Duhul Care sălășluiește în ea; este sfântă, deoarece ea posedă mijloacele de mântuire și sfințire a credincioșilor: Sfintele Taine; este sfântă, deoarece sfânt este scopul pe care ea îl urmărește: sfințirea și mântuirea credincioșilor.

Prezența păcătoșilor în Biserică și păcatele membrilor ei – și nimeni dintre oameni viu fiind, nu este fără de păcat – nu afectează și nu pătează sfințenia Bisericii, întrucât sfințenia ei constă în prezența a ceea ce este dumnezeiesc în ea. Mântuitorul Hristos, Dumnezeu-Omul, a luat asupra Sa păcatele oamenilor, fără ca prin aceasta să devină El Însuși păcătos. Sfințenia Bisericii nu rezultă din sfințenia membrilor ei, ci sfințenia acestora se alimentează din sfințenia Bisericii.

Aici mai trebuie menționat faptul că membrii Bisericii se deosebesc de cei ce nu fac parte din Biserică, întrucât ei sunt sfințiți întotdeauna în adâncul ființei lor prin harul Botezului, chiar dacă nu-i face pe aceștia lucrători în faptele lor, dar lor le rămâne deschisă ușa spre sfințire actuală, prin pocăință și prin cele în legătură cu ea. *„Hristos a iubit Biserica și S'a dat pe Sine pentru ea, ca s'o sfințească, curățind-o prin baia apei prin cuvânt și ca s'o înfățișeze Sieși Biserică sfințită, neavând pată sau zbârcitură, ori altceva de acest fel, ci ca să fie sfântă și fără de prihană"* (Ef 5, 25-27).

3. SOBORNICITATEA sau CATOLICITATEA (UNIVERSALITATEA).

Sobornicitatea este însușirea sau calitatea Bisericii de a fi – deși răspândită în toate părțile lumii – un întreg unitar, viu și activ, peste tot pământul unde s'a răspândit creștinismul. Astfel, sobornicitatea Bisericii este implicată în unitatea ei, căci în afirmația că Biserica este una și aceeași pretutindeni, este implicat și caracterul ei universal, sobornicesc sau catolicesc, ea fiind Biserica lumii întregi.

Uneori însă se numesc universale sau catolice și unele Biserici locale, ca bunăoară, în antichitate, cea din Smirna, exprimându-se prin aceasta unitatea și identitatea lor în credință cu Biserica universală, așadar ortodoxia lor.

Sobornicitatea Bisericii are două aspecte: extensiv și intensiv. Primul, cel extensiv, exprimă prezența spațială a Bisericii pe întreaga întindere a lumii, în contrast cu sinagoga iudaică, mărginită la un singur popor. Al doilea, cel intensiv, arată conținutul ortodox de valoare universală al vieții Bisericii, puterea interioară a Bisericii de a păzi neatinsă unitatea de învățătură, cult și conducere în comunitățile creștine din diferitele părți ale lumii, păstrându-se neîntreruptă și neslăbită legătura dintre Bisericile regionale sau locale. Aceasta, în opoziție cu erezia sau cu schisma, care despart de Biserică, formând comunități particulare.

Astfel, în conținut, sobornicitatea Bisericii este unitate spirituală desăvârșită, în plenitudine sfântă, rezultată din prezența unificatoare a lui Hristos; ea exprimă comuniunea frățească a tuturor în Hristos, toți fiind legați și întăriți prin aceeași iubire dumnezeiască în Duhul lui Hristos, ca mădulare ale trupului Său tainic, Biserica.

Teologul bulgar Șt. Zankov remarcă faptul că termenul grecesc *καθ' ὅλος* utilizat în Simbolul Credinței înseamnă un întreg care nu se schimbă în ființa lui prin împărțire, ca bunăoară focul și scânteia, oceanul, marea și râul, aerul și vântul, ș.a. După el, atributul de catolic sau sobornicesc arată că Biserica este un întreg care rămâne neschimbată în ființa ei, o plenitudine sfântă într'o unitate desăvârșită, o sfântă comuniune generală ce cuprinde toate Bisericile de pe pământ, care mărturisesc aceeași credință. În această comuniune universală, toți sunt ținuți și uniți la un loc în mod viu, participând activ la plenitudinea vieții Bisericii, la susținerea adevăratei credințe și la conducerea întregii vieți exterioare a Bisericii.

Dar prin expresia „sobornicitatea" Bisericii se mai exprimă și modul de conducere al Bisericii, aceasta arătând că Biserica cea una, spre deosebire de fracțiunile care s'au despărțit de ea, stă pe temelia soboarelor sau a Sinoadelor ecumenice din vremea când Biserica cuprindea întreaga creștinătate. De altfel, autoritatea supremă de conducere și în Bisericile ortodoxe naționale este soborul sau sinodul, respectându-se până astăzi principiul sobornicității sau sinodalității.

4. Apostolicitatea.

Prin apostolicitate se înțelege însușirea prin care Biserica se afirmă ca fiind întemeiată de Iisus Hristos și așezată pe temelia Apostolilor, El fiind piatra cea din capul unghiului, căci Biserica este zidită *„pe temelia Apostolilor și a proorocilor, piatra cea din capul unghiului fiind însuși Iisus Hristos"* (Ef 2, 20) și *„nimeni nu poate să pună altă temelie decât cea odată pusă, care este Iisus Hristos"* (1 Co 3, 11).

Apostolicitatea este nota specifică și esențială a adevăratei Biserici dreptmăritoare, ortodoxe, păstrătoare cu sfințenie a plenitudinii nealterate a învățăturii propovăduite de Apostoli, martorii Domnului. În acest sens, Apostolul Pavel i-a îndemnat pe tesaloniceni: *„Fraților, stați neclintiți și țineți predaniile pe care le-ați învățat, fie prin cuvânt, fie prin epistola noastră"* (2 Tes 2, 15), iar în alt loc: *„Toate sunt ale voastre, iar voi ai lui Hristos, Hristos al lui Dumnezeu"* (1 Co 3, 22-23). Apostolilor li s'a încredințat misiunea de propovăduire universală a Evangheliei: *„Mergeți în toată lumea și propovăduiți Evanghelia la toată făptura"* (Mt 16, 15), și: *„Drept aceea mergând, învățați toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh, învățându-le să păzească toate câte v'am poruncit vouă"* (Mt 28, 19-20; comp. In 15, 16; Col 1, 5-6).

Apostolicitatea Bisericii se manifestă și în *succesiunea apostolică neîntreruptă* a ierarhiei bisericești, potrivit căreia harul episcopatului, al treptei episcopale care posedă plenitudinea harului, se transmite neîntrerupt de la Apostoli prin șirul de episcopi canonici, de-a lungul timpurilor (cf. Mt 28, 20) și de-a latul spațiilor lumii (cf. Mc 16, 15).

Unii Sfinți Părinți, ca: Irineu, Ciprian, Fericitul Ieronim, consideră succesiunea apostolică ca o conductă prin care curge învățătura apostolică, ceea ce constituie nota distinctivă a Bisericii adevărate față de cele eretice și schismatice.

Membrii Bisericii: clerul și credincioșii. Ierarhia bisericească

Alegându-i pe cei doisprezece Apostoli și pe cei șaptezeci de ucenici, Mântuitorul i-a pregătit pe aceștia pentru a exercita întreita slujire în Biserică, în calitate de urmași ai Săi: vestirea cuvântului Evangheliei, săvârșirea lucrărilor sfinte și conducerea credincioșilor la mântuire. Iar după Pogorârea Duhului Sfânt, când a fost inaugurată Biserica, Apostolii fiind conștienți de misiunea lor, spre a satisface nevoile celor ce se botezau și intrau astfel în Biserică, al căror număr sporea încontinuu, au împărtășit puterea preoțească și altora, hirotonind episcopi, preoți și diaconi, spre a-i lăsa pe aceștia ca urmași în slujirea apostolească. Astfel, în Biserică dintru început au existat două categorii de membri: cler și popor, ierarhie bisericească și laici sau mireni.

Ierarhia bisericească aparține în mod ființial Bisericii, fiindu-i întru totul necesară. Ca instituție, Biserica nici nu poate fi concepută fără ierarhie sacramentală, adică fără un sistem propriu și specific de administrare, prin care să se exercite întreita slujire a Mântuitorului, pe care a încredințat-o apoi Bisericii spre a fi continuată, și anume: vestirea cuvântului dumnezeiesc, săvârșirea Sfintelor Taine și conducerea credincioșilor.

Cei dintâi înainte-stătători ai Bisericii, chemați direct și personal de Însuși Mântuitorul, au fost deci Apostolii, după care, pe o treaptă mai jos, cei șaptezeci de ucenici, iar după aceștia, treapta diaconilor.

Apostolatul, posedând plenitudinea harului preoției și a darurilor duhovnicești, ca și unele daruri harismatice extraordinare, necesare primei faze din viața Bisericii, potrivit înțelepciunii divine, nu s'a transmis mai departe la urmașii Apostolilor. Dar Apostolii, ca trimiși ai Domnului și conduși de Duhul Sfânt, au acordat urmașilor lor puterea preoțească, hirotonind episcopi, preoți și diaconi pentru continuarea slujbei apostolești. De aici provine împărțirea membrilor Bisericii în ierarhie și credincioși, cler și popor.

Harul transmis de Apostoli urmașilor lor este cel al episcopatului, iar apoi, prin episcopi, cel al preoției în sens strict – treapta a doua, cea a urmașilor celor șaptezeci de ucenici, al diaconatului – treapta a treia. Acestea trei sunt treptele sau gradele hirotoniei după har: de episcop, de preot și de diacon, existente încă din timpul Apostolilor și mărturisite de Sfânta Scriptură și de întreaga Sfântă Tradiție (FA 14, 23; 1 Tim 3, 2-6; Tit 1, 5-7; 1 Tim 5, 17; 5, 22; FA 6, 5-6; 1 Tim 3, 8).

Existența ierarhiei bisericești dintru început o adeveresc Părinții apostolici. Astfel, Clement Romanul face deosebire între clasa laicilor și clerul sfințit, încredințat cu o slujire specială; Ignatie de Antiohia face deosebire între ierarhie și popor, afirmând că fără episcopi, preoți și diaconi, Biserica nu există; Policarp al Smirnei îi îndeamnă pe credincioși să se supună preoților și diaconilor ca lui Dumnezeu.

În cursul vremii – poate datorită lărgirii câmpului administrativ-bisericesc și o dată cu creșterea numărului personalului de administrație – au apărut gradații în cuprinsul fiecăreia din cele trei trepte, fără însă ca prin aceasta să se micșoreze sau să se sporească harul hirotoniei din treapta respectivă. Astfel au apărut grade la fiecare treaptă,

conferite prin *hirotesie*: la prima treaptă, cea a episcopatului, au apărut gradele de arhiepiscop, mitropolit și patriarh; la a doua, cel de protopresbiter sau arhipresbiter, iar la a treia, cel de arhidiacon sau protodiacon. Dar nici un grad dintre acestea nu-i conferă mai mare putere sacramentală celui ce-l primește, decât cea a treptei din care face parte, deosebirea constând doar în funcția administrativă de drept bisericesc uman, dar nu de har.

Este însă adevărat că în primele veacuri creștine, numirile de presbiter și episcop se întrebuințau în mod egal atât pentru numirea celor din treapta episcopatului, cât și a preotului. Astfel, episcopului i se spunea presbiter, sau preotului i se spunea episcop. Dar dacă în acea vreme exista confuzie de numiri, niciodată n'a existat confuzie de trepte ierarhice, deoarece, fie că se numeau episcopi, fie presbiteri, urmașii Apostolilor care posedau plenitudinea harului preoției îi aveau sub jurisdicția lor pe presbiteri sau pe preoți, chiar dacă aceștia erau numiți uneori episcopi, precum și pe diaconi. Această aparentă confuzie venea din faptul că atât preotul, cât și episcopul erau „bătrâni" (*πρεσβύτερος; ἐπίσκοπος*) și totodată „supraveghetori" (*ἐπίσκοπος*) ai credincioșilor.

Episcopul stă pe cea mai înaltă treaptă ierarhică, instituită de Hristos și de Apostoli, ca prim păstor bisericesc într'o anumită regiune, sub conducerea lui bisericească aflându-se tot clerul și poporul teritoriului respectiv. Preoții primesc de la episcop, prin hirotonie, harul și puterea de a săvârși Sfintele Taine (afară de hirotonie), de a propovădui dreapta învățătură și de a-i conduce pe credincioși spre mântuire. Dar, totodată, trebuie remarcat că episcopul nu stă și nu poate sta în izolare. Iar întrucât eparhiile în fruntea cărora stă câte un episcop constituie împreună o Biserică autocefală, sinodul episcopilor acelei Biserici este acolo autoritatea cea mai înaltă; iar ca urmare și prin extindere, autoritatea cea mai înaltă a întregii Biserici, a Bisericii sobornicești, universale, este cea a Sinodului ecumenic, al tuturor episcopilor, întruniți personal în sinod sau prin reprezentanți, lucrând totul și rămânând în permanent acord chiar dacă spațial nu se găsesc la un loc. Ca semn de manifestare a acordului general bisericesc este și faptul că hirotonia de episcop se face de cel puțin doi sau trei episcopi, ei reprezentând unitatea întregului corp bisericesc. Totalitatea episcopilor întruniți în sinod direct sau prin reprezentanți recunoscuți este Sinodul ecumenic.

Sinodul ecumenic fiind al întregii Biserici, ea avându-L pentru totdeauna ca învățător pe *„Duhul Adevărului"* (In 4, 16; 16, 13), prin aceea că este *„stâlp și temelie a adevărului"* (1 Tim 3, 15), bucurându-se astfel de infailibilitate și el, ca organ prin care se exprimă Biserica întreagă, este infailibil. Sinodul ecumenic este autoritatea supremă, infailibilă a Bisericii. Ierarhii întruniți în sinod au conștiința că sunt purtători ai Duhului Sfânt și că, în hotărârile lor, stau sub asistența ocrotitoare a acestuia, ceea ce se exprimă prin formula împrumutată de la Sinodul apostolic din Ierusalim: *„părutu-s'a Duhului Sfânt și nouă"* (FA 15, 28).

În această formulă se cuprind două lucruri importante, și anume: principiul sau temeiul hotărârilor sinodale este Duhul Sfânt, iar autoritatea sinodului este întemeiată pe demnitatea episcopală. Și totodată, prin aceasta se afirmă și că în sinod, ierarhii se adună sinodic și discută liber, după model apostolesc, pentru *„multă cercetare"* (FA 15, 7),

nu ca delegați ai credincioșilor, ci după drept divin, aceasta constituind temeiul intern al infailibilității hotărârilor sinodale. Consimțământul ulterior al Bisericii este doar un semn, un criteriu extern, că episcopii, reprezentanții legitimi ai Bisericii, formulând învățătura de credință, au fost conduși de Duhul Sfânt.

Prezența și lucrarea Duhului Sfânt în Sinoadele ecumenice nu înseamnă inspirare și descoperire de dogme noi, ci ajutor și supraveghere, păzindu-i pe membrii sinodali în hotărârile lor. Biserica încredințată cu pazirea adevărului revelat, dogmele, îl vestește, îl explică, pentru a-i învăța pe credincioși, precum și pentru a respinge și condamna explicările greșite și falsificările eretice.

Cuprinsul activității infailibile a Bisericii este învățătura de credință, cuprins determinat de scopul Bisericii, care este mântuirea membrilor ei. De aici urmează nemijlocit că tot ce stă în legătură cu mântuirea constituie obiect al activității infailibile a sinoadelor. De aceea, hotărârile referitoare la credință și morală ale sinoadelor sunt neschimbabile; însă cele referitoare la disciplină și administrație, deși obligatorii, pot fi schimbate, corectate, îmbunătățite, amplificate sau reduse, simplificate, de către alt sinod, potrivit noilor condiții externe din viața Bisericii, toate acestea referindu-se la relații umane externe.

Din corpul Bisericii, alături și împreună cu membrii ierarhiei, fac parte și mirenii sau laicii. Ei pot participa la activități bisericești administrative, venind uneori cu valoroase contribuții, ceea ce confirmă însăși istoria Bisericii noastre. Mai mult chiar, printre credincioșii mireni se găsesc unii ce pot contribui efectiv la activitatea învățătorească a Bisericii, adică pot vesti adevărurile de credință, în Biserică. Este însă de la sine înțeles că o astfel de activitate a mirenilor în Biserică se poate desfășura numai din încredințarea și sub îndrumarea autorității bisericești episcopale, care are o răspundere deosebită. Și tot pe atât de evident este că întrucât și preotul primește puterea de a învăța prin hirotonie de la episcop, după o prealabilă pregătire în școli teologice, și el urmează a fi supravegheat în continuare tot de către episcop. Dat fiind acest fapt, cu atât mai mult mireanul nu poate îndeplini lucrare de predicator sau de catehet decât prin încredințarea episcopului, ierarhul fiind responsabil pentru corectitudinea învățăturii propovăduite în eparhia sa. Căci ierarhia bisericească, deși este în Biserică, iar nu deasupra Bisericii, are ființial în ea rolul de supraveghere a corectitudinii învățăturii religioase, pe temeiul unui dar special dat ei de Duhul Sfânt. Acest dar, deși este prezent în tot cuprinsul Bisericii, deci și în mireni, aparține și este dăruit numai ierarhiei bisericești continuatoare și împlinitoare a întreitei slujiri a Mântuitorului Hristos.

Astfel, ierarhia bisericească are un rol important și reductibil în viața Bisericii, Biserica fiind zidită ființial și organic în mod ierarhic. Aceasta o mărturisesc numeroși Sfinți Părinți, ca: Atanasie cel Mare, Fericitul Augustin și în mod deosebit Pseudo-Dionisie Areopagitul.

Diferențe interconfesionale cu privire la Biserică

Deși toate marile confesiuni creștine consideră Biserica drept o instituție divină, întemeiată de Mântuitorul Hristos, între ele există evidente deosebiri cu privire la modul în care acest organism funcționează. După ce în cele anterioare am înfățișat doctrina

ortodoxă despre Biserică, în cele ce urmează vom arăta care este doctrina romano-catolică, iar apoi cea protestantă despre această instituție.

1. Doctrina romano-catolică despre Biserică și ierarhia bisericească.

În modul de a concepe Biserica, teologia romano-catolică mai veche pune accentul pe elementele văzute ale ei, considerând-o ca instituție cu caracter juridic-religios, cu misiunea de răspândire a credinței creştine în lume. Astfel, Biserica este societatea oamenilor uniți prin mărturisirea aceleiași credințe și prin împărtășirea cu aceleași sacramente (Taine), stând sub conducerea păstorilor legitimi, în frunte cu Pontificele roman. Evident, fără să fie tăgăduite elementele nevăzute care intră în componența Bisericii, acestea sunt lăsate la o parte, la periferie, sau rămân subînțelese.

Înșirate pe rând, elementele constitutive ale Bisericii, ca în orice societate, au un caracter *extern*: oameni, scop comun și autoritate, şi un altul *intern*: credință, speranță, caritate (iubire) și grație sfințitoare (har). Cele interne constituie trupul Bisericii.

Observăm însă că toate aceste elemente au un caracter uman, excepție făcând doar grația sfințitoare; dar și aceasta numai la prima vedere apare ca excepție, întrucât în concepția romano-catolică, grația nu este energie necreată care izvorăște din ființa lui Dumnezeu, ci o energie creată, așezată de Dumnezeu în suflet, ea făcând astfel parte din sfera lumii create. De asemenea, nu este afirmată nici legătura Bisericii cu Hristos, Capul ei, nici prezența Duhului Sfânt, sufletul ei, nici participarea oamenilor după har la viața dumnezeiască, într'un cuvânt, este nesocotit caracterul teandric al Bisericii.

Desigur, nu se poate spune că teandria Bisericii a fost negată total de teologia catolică, ci doar lăsată în umbră, poate că din motive de avantaje și necesități ale centralismului roman, care s'a impus avantajos pe plan social prin legi, disciplină și structură ierarhică, diminuându-se astfel caracterul de organism teandric, constitutiv și esențial Bisericii.

Este un merit deosebit al teologiei catolice din veacul nostru de a fi luat în serioasă atenție aceste lipsuri ale teologiei catolice anterioare, poate ca reacție la criticile teologiei ortodoxe referitoare la ele. Pentru diminuarea acestor deficiențe eclesiologice, publicații și teologi catolici de seamă caută să reașeze în centrul eclesiologiei, în locul centralismului administrativ actual, realitatea teandrică a Bisericii, prin care, după chiar expresiile acestor teologi, „se restabilesc între Hristos Cel înviat și membrele Sale raporturi organice, misterioase și invizibile fără îndoială, dar mai reale ca toate realitățile simțite și care ne fixează, de pe acum, în împărăția Tatălui."

Expresii asemănătoare, ca și numirea de „Trup mistic (tainic) al Domnului", dată Bisericii, se găsesc frecvent în teologia catolică mai nouă. Trupul tainic este complexul organic al celor care, ca membre, primesc de la Hristos, Capul, un influx supranatural, un curent dătător de viață. Între Capul Hristos și trupul Său tainic există o legătură intimă, o imanență reciprocă între El și credincioși, legătură făcută de Duhul lui Hristos, prezent și în Hristos, și în credincioși, și prin care se revarsă haruri și daruri în mădularele trupului, credincioşii. În Biserică, între Hristos – Capul și trupul – credincioșii este comuniune de viață. În aceeași teologie se găsesc expresii ortodoxe, ca: Biserica este viață în Hristos, ea este participare comună a oamenilor la Dumnezeire,

la comuniunea Persoanelor Sfintei Treimi, este extensiune a Sfintei Treimi între oameni și altele, la fel de frumoase.

Cu toate strădaniile lăudabile ale teologiei romano-catolice actuale de a ridica Biserica la nivelul dorit, vrednic, adevărat al Bisericii ca Trup tainic al lui Hristos, ele nu reușesc să o facă, neavând un fundament trainic, nezdruncinabil. Și acest fundament care se clatină este concepția catolică a grației create, sfințitoare, dar creată. Prin aceasta, între Dumnezeu și Biserică rămâne de fapt o discontinuitate care nu se poate înlătura, Biserica rămânând închisă definitiv în sfera ordinii create. Căci oricâtă grație ar primi, ar avea și ar împărtăși Biserica, ea nu poate sălta peste granițele creatului. Astfel, în teologia romano-catolică, teandria Bisericii este dorită, dar nu reală.

În concepția ortodoxă despre har ca energie dumnezeiască necreată, teandria Bisericii este reală, viața Bisericii și a omului credincios fiind o împletire a puterilor umane și a energiilor divine necreate. Căci omul renăscut prin botez trăiește prin energiile divine revărsate peste el, dându-i putere de creștere. Omul credincios se îndumnezeiește prin har și crește duhovnicește până la desăvârșire.

Concepția romano-catolică asupra ființei Bisericii se reflectă și în modul în care sunt înțelese însușirile Bisericii. Astfel, *unitatea* Bisericii este concepută nu ca o unitate simfonică, în spirit, a membrilor Bisericii, ci ca o unitate exterioară, rezultată din autoritatea centralistă unificatoare, prin legi și rânduieli pretutindeni obligatorii și prin capul ei văzut, papa; *sfințenia* e privită iarăși din exterior, ca moralitate și activism social, nu ca participare la viața divină; *catolicitatea* este văzută ca universalitate spațială, corespunzătoare tendinței de întindere și stăpânire peste tot, sub conducerea și autoritatea Pontificelui roman; *apostolicitatea* este înțeleasă ca o presupusă, imaginată subordonare a Apostolilor față de Apostolul Petru și continuată în ascultare și supunere față de episcopul Romei, urmașul său.

Cât privește ierarhia bisericească, două puncte din eclesiologia catolică o deosebesc pe aceasta de învățătura ortodoxă despre ierarhie: *dogma despre primatul și infailibilitatea papală* și *celibatul preoțesc* impus ca obligatoriu.

După doctrina ortodoxă, Catolicismul a trecut peste faptul că, potrivit Scripturii și Tradiției, episcopii, având același har, sunt egali între ei după drept divin, fiecare fiind centrul puterii duhovnicești în eparhia sa, iar întruniți în Sinod ecumenic, constituie organul infailibil al Bisericii. În concepția catolică, toată puterea se concentrează în persoana papei, în calitate de cap văzut al Bisericii și vicar al lui Hristos. Sinodul episcopilor nu poate face nimic fără papa, dar papa poate face orice fără sinodul episcopilor.

Observațiile următoare evidențiază netemeinicia acestei pretenții papale de autoritate supremă și infailibilă în Biserică:

a. Textul de la Matei 16, 18: *„Tu ești Petru și pe acestă piatră voi zidi Biserica Mea"*, pretins temei al primatului papal, nu se referă la Petru ca persoană, ci la credința mărturisită de el în numele Apostolilor – mărturisire pentru care el n'are nici un merit, deoarece conținutul acesteia i-a fost descoperit de Tatăl ceresc (cf. Mt 16, 17) – pentru că întrebarea a fost *„Cine ziceți voi că sunt Eu?"*, nu „cine zici tu, Petre, că sunt Eu?". Putea, oare, Mântuitorul să zidească Biserica Sa pe o astfel de temelie șubredă, ca persoana lui Petru sau credința sa personală, știut fiind că Domnul i-a adresat cuvintele: *„Înapoia*

Mea, Satano! Sminteală îmi ești" (Mt 16, 23), iar după prinderea lui Iisus, el s'a lepădat de trei ori de Dânsul (Mt 26, 70-74)? De altfel, Sfântul Apostol Pavel lămurește deplin, înlăturând orice nedumerire, că creştinii sunt *„zidiți pe temelia Apostolilor și a proorocilor, piatra cea din capul unghiului fiind Însuși Iisus Hristos"* (Ef 2, 20).

b. Nici Faptele Apostolilor, nici alte scrieri ale Noului Testament nu-l arată vreodată pe Petru ca având vreo prioritate față de ceilalți Apostoli. Dimpotrivă, Petru este arătat și mustrat pentru atitudini greșite. Îl mustră mai întâi Mântuitorul, prin cuvintele: *„Mergi înapoia Mea, satano! Sminteală îmi ești; că nu cugeți cele ale lui Dumnezeu, ci cele ale oamenilor"* (Mt 16, 23), atunci când Petru I-a stat împotrivă, rugându-l să nu se supună patimilor, morții și învierii, pe care le vestise pentru prima oară Apostolilor (Mt 16, 21). La fel, Sfântul Pavel l-a mustrat pe Petru în Antiohia, când a văzut *„că nu calcă drept, potrivit cu adevărul Evangheliei"* (Ga 2, 14), pentru problema creştinilor proveniți din păgâni. Dacă Petru ar fi avut vreun primat asupra Apostolilor, ar fi trebuit să prezideze el sinodul din Ierusalim, ceea ce nu s'a întâmplat, sinodul fiind prezidat de Iacob, fratele Domnului (FA, cap. 15).

c. Doctrina primatului papal contrazice şi Scripura, și Tradiția, ca și experiența şi practica vieții bisericești, în care nu conduce și nu se dă ascultare vreunui „corifeu", ci conduce Capul Bisericii, Iisus Hristos, în Duhul Sfânt, în unitate de credință și iubire a membrilor ei cu Hristos. Hristos este plinirea Bisericii și nu vreun pretins vicar al Lui, care să fie cap văzut al Bisericii. *„Din El* (Hristos), *tot trupul bine alcătuit și bine închegat, prin toate legăturile care îi dau tărie, își săvârșește creşterea, potrivit lucrării pe măsura fiecăruia dintre mădulare și se zidește în iubire"* (Ef 4, 16).

d. Nu există nici o dovadă istorică despre un episcopat al lui Petru la Roma, și chiar dacă ar exista, acesta n'ar confirma nimic în înțeles de primat. Apostolul Pavel, captiv la Roma între anii 61 – 63, în epistolele scrise de aici, nu amintește nimic despre vreo prezență a lui Petru la Roma în acel timp. Pretinsul episcopat al lui Petru la Roma, bazat pe textul din Faptele Apostolilor, în care se spune că, după eliberarea lui miraculoasă din închisoare, Petru ieșind, *„s'a dus în alt loc"* (FA 12, 17), nu-și dovedește temeiul.

e. Cu totul lipsită de temei este și învățătura catolică despre infailibilitatea papală, întrucât, pe de o parte, Scriptura nu face nici o mențiune pe care să poată fi sprijinită, iar pe de alta, istoria arată greşeli grave ale unor papi, ca Virgiliu, supus total imperialismului bizantin și captiv timp de zece ani la Constantinopol, Liberiu, care a subscris o formulă de aderare la erezia semi-ariană și Onoriu, care a aprobat erezia monotelită. Explicația teologilor catolici că aceștia, în greșelile lor, s'au pronunțat ca persoane particulare, și nu *„ex cathedra"*, adică oficial, în calitate de învățători ai lumii întregi, nu poate convinge pe nimeni. Același lucru și cu pretenția papală de vicar al lui Hristos, pentru că Hristos n'a așezat pe nimeni în Biserică drept locțiitor sau vicar al Său (*„vicarius Christi"*), demnitate ce și-o pretinde episcopul Romei.

De asemenea, pare de necrezut pretenția papală de a se substitui întregului trup al Bisericii, ca posesor al întregului adevăr și singurul vestitor desăvârșit al adevărului, Duhul Sfânt, Duhul adevărului încetând a mai via în toată Biserica, în locul Duhului auzindu-se glasul episcopului de la Roma, *„ex cathedra"*.

În veacul nostru, în teologia romano-catolică au apărut publicații[1] în care, cu referire la primatul papal și la infailibilitatea papală, se găsesc expresii despre care ar fi greu să se creadă că au fost gândite și rostite, dacă n'ar fi fost tipărite și răspândite, cu aprobarea autorității bisericești. Autori acestor afirmații și exclamații la adresa papei nu ar fi îndrăznit să vorbească sau să scrie astfel în epoca apostolică sau în cea a Sfinților Părinți.

Celibatul preoțesc, impus printr'o hotărâre a sinodului de la Elvira (anul 306, în Spania), în catolicism este obligatoriu pentru toate treptele și gradele clericale, până la ipodiacon. Aceasta, bineînțeles, fără ca doctrinar să se considere că viața conjugală ar fi în sine contrară preoției, ceea ce ar lovi în Taina Nunții, ci, fără a se mărturisi deschis, pentru a ridica clerul deasupra mirenilor, ca o armată puternică, pusă la dispoziția conducerii centrale a Bisericii.

În Ortodoxie, celibatul episcopilor s'a generalizat numai după Sinodul VI ecumenic, iar cel al preoților și diaconilor este îngăduit, cei în cauză trebuind însă să se hotărască în mod liber și personal la aceasta înainte de hirotonie, după care nu se mai pot căsători. Potrivit hotărârii Sinodului I ecumenic, cei care însă voiesc să trăiască și să slujească în stare de căsătoriți o pot face, dar trebuie să se căsătorească înainte de hirotonirea întru diacon, a doua căsătorie fiind interzisă (cf. 1 Tim 3, 2; Tit 1, 6).

2. Doctrina protestantă despre Biserică și ierarhia bisericească.

După concepția generală protestantă, atât luterană, cât și calvină, adevărata Biserică este nevăzută. Aceasta, pentru că membrii Bisericii adevărate sunt cei care cred cu adevărat, iar pe aceștia nu-i cunoaște decât Dumnezeu, ei necunoscându-se între ei. Concluzia: Biserica este invizibilă.

Dar cum teza aceasta generală, consecvent recunoscută și menținută, duce la dizolvarea Bisericii într'un șir nesfârșit de secte, reformatorii au căutat criterii externe prin care să întărească bisericile întemeiate de ei și să se poată recunoaște Biserica invizibilă.

Astfel, în această ordine de idei, Luther susține că criteriul obiectiv după care cineva poate ști că aparține Bisericii ca membru, este conformitatea lui spirituală cu Evanghelia, acordul vieții cu vestirea evanghelică și credința dreaptă. Cuvântul lui Dumnezeu,

---

[1] Astfel de articole au apărut în revistele: „Stimmen der Zeit", în „Observatore Romano", precum și în unele cărți ca: Mgrs. Prunel, *Curs superior de religie*; Episcop Bougaud, *Biserica*, și altele, toate scrise de teologi. Iată ce putem citi în astfel de articole și cărți: Papa e ființa unică, căreia i se atribuie onoruri aproape divine; strălucirea majestății sale supraumane, majestatea sa sfântă, dumnezeiască, concretizează, face vizibilă sfințenia și majestatea sa în mod determinant în demnitatea papei, ca purtător al primatului jurisdicției; după cum în Euharistie Hristos este prezent real, așa și în papa Hristos este prezent real; s'ar putea spune că, în Euharistie, Hristos este numai jumătate prezent, fiind mut în Euharistie, cealaltă jumătate a lui Hristos se găsește în papa care vorbește; a doua jumătate a lui Hristos, s'ar putea spune cea mai necesară, este în Vatican: ea este în papa. Papa este al doilea mod al prezenței reale a lui Iisus Hristos în Biserică; Hristos și-a făcut aceste două moduri de prezență reală, amândouă inefabile; ele reunite, formează extensiunea totală a Întrupării; mergeți la Iisus Hristos care vorbește, mergeți la papa!; taina creștinismului constă în această minune a Întrupării, prelungită sub două acoperăminte, al Euharistiei și al papei; Biserica referă la papa toată iubirea pe care o nutrește pentru Domnul; Hristos a adunat, a condensat toată Biserica în papa; Fericită Romă! Ea singură posedă două tabernacole: tabernacolul euharistic, în care Iisus Se împărtășește pe Sine tuturor inimilor, și Vaticanul, de unde Iisus, prin gura papei, transmite tuturor oamenilor cuvântul adevărului, imuabil și infailibil.

Față de aceste elogii eretice la adresa papei, glasurile mai noi ale unor teologi catolici, ca Hans Küng, și alții, rămân neauzite și neascultate.

Evanghelia, creează și susține Biserica invizibilă. Iar ceea ce se numește instituție este cu totul străin de Biserică. Ulterior, Luther a adăugat la primul criteriu obiectiv, extern, conformitatea lui spirituală cu Evanghelia, un al doilea criteriu, anume pe cel al primirii Tainelor Botezului și Euharistiei. Acolo unde se vestește drept cuvântul lui Dumnezeu și unde se administrează Botezul și Euharistia, este sigură prezența unor credincioși adevărați, deci prezența nevăzută a Bisericii celei adevărate. În *Confesiunea Augustană*, Biserica este definită astfel: „Biserica este comunitatea sfinților în care se învață drept Evanghelia și se administrează corect Tainele" (art. 7).

Și după Calvin, Biserica este tot invizibilă, ea cuprinzându-i pe cei aleși de Dumnezeu și cunoscuți numai de El. Dar pe parcursul activității sale, Calvin socotește tot mai mult ca *aleși* (predestinați), deci ca membri ai Bisericii, pe cei care mărturisesc credința, dau exemplu de viață creștină și se împărtășesc de Taine, prin aceasta manifestându-se legătura dintre Biserica văzută (a celor chemați) și Biserica nevăzută (a celor aleși). Biserica nevăzută coboară și lucrează în cea văzută ca mamă și școală, formând caractere religioase superioare ce evoluează spre trepte tot mai înalte de viață creștină, Biserica văzută fiind astfel mijlocul exterior de care se servește Dumnezeu spre a crea credința în om, credința mântuitoare, și spre a-l ridica tot mai sus. La fel, Calvin accentuează și necesitatea menținerii fraternității credincioșilor. El condamnă separatismul sectar și afirmă că cine se desparte de Biserică renunță la Dumnezeu și la Iisus Hristos. Biserica este paznicul adevărului. Toate aceste formule, luate separat, nu apar ca protestante.

Teologia ortodoxă consideră că distincția pe care teologia protestantă o face între Biserica văzută și cea nevăzută, ca și accentul pus pe această distincție în felul cum sunt prezentate, nu sunt acceptabile, întrucât cuprind contradicții interne. Aceasta se poate vedea din următoarele:

a. Afirmându-se că Biserica cea nevăzută nu-i legată de nici un loc în lume și de nici o formă exterioară determinată, ea cuprinzându-i pe toți cei care cred în Hristos, se deschide drum larg și fără piedici anarhismului sectar nelimitat, fapt neadmis nici de reformatori. De aceea, reformatorii s'au văzut nevoiți să adauge drept criteriu al adevăratei Biserici predicarea dreaptă a Evangheliei și administrarea corectă a Tainelor. Dar cum acestea (predicarea Evangheliei și administrarea Tainelor) sunt fapte văzute, dacă se atribuie Bisericii adevărate, atunci Biserica nu mai este nevăzută, ci văzută, sau și nevăzută, și văzută, una și aceeași, însușirile Bisericii nevăzute trebuind să se dea celei văzute, ceea ce concepția protestantă, dacă rămâne pe linia ei, nu poate admite.

b. Apoi, afirmându-se că numai acolo se găsesc membri adevărați ai adevăratei Biserici, unde se vestește drept Evanghelia și se săvârșesc corect Tainele, nu se spune însă cine judecă asupra corectitudinii acestora. Sfânta Scriptură însăși nu judecă, ea fiind interpretată în diferite chipuri, după confesiuni și secte. Iar dacă se recunoaște Trupului Bisericii, deplinătății ei, dreptul de decizie, atunci judecător este întreaga grupare de aderenți la Biserică și atunci este evident că Biserica apare ca fiind văzută. Și astfel, ordinea justă a elementelor din definiția Bisericii nu este cea anunțată oficial: Biserica adevărată este acolo unde se predică drept Evanghelia și se administrează

corect Tainele, ci invers: Evanghelia se predică drept, iar Tainele se administrează corect acolo unde este Biserica adevărată!

c. Teoretic, protestantismul desparte substanțial Biserica văzută, comunitatea religioasă a celor chemați, de Biserica nevăzută, comunitatea sfinților, a celor îndreptați în lumină, a celor aleși. Dar dacă, după luterani, și omul îndreptat, justificat, mai rămâne în păcat, având nevoie de susținere și sporire spirituală, atunci Biserica nevăzută lucrează prin cuvânt și Taine în cadru vizibil, în Biserica văzută; și atunci neputința practică a separării Bisericii nevăzute de cea văzută arată lipsa de temei a separării teoretice, principale a acestora. Căci aici, în această viață, oameni desăvârșiți în credință nu există, toți sunt în Biserică.

d. Ca urmare a valorii prea reduse care se acordă în protestantism Bisericii văzute, este și inexistența unui for de autoritate, care să poată hotărî asupra corectitudinii predicării învățăturii și săvârșirii Tainelor, întrucât corectitudinea intră în definiția protestantă a Bisericii, fără să se arate criteriul obiectiv de judecată.

Istoria Bisericii arată însă care este acest for: el este Sfânta Tradiție, al cărei subiect purtător și temei este Biserica văzută. Este ușor de înțeles că pentru protestanți este un impediment în recunoașterea Tradiției, faptul că așa le și începe istoria, prin respingerea unor elemente afirmate ca făcând parte din Tradiție, iar apoi, ajungându-se la exagerări. Dovadă sunt grupările sectare, cu pretenție de predicare dreaptă a Evangheliei și răstălmăcirile pe care reformatorii niciodată nu le-au voit.

În concluzie, concepția protestantă despre ființa Bisericii, privită în general, apare ca o opoziție puternică față de concepția romano-catolică prea exterioristă, prea juridică, prea instuționalistă; această concepție se îndreaptă poate tocmai datorită punctului ei opoziționist de plecare, spre o exagerare în sens contrar, anume punând accentul numai pe partea nevăzută a Bisericii. Și tot astfel, privite în special, adică în elementele componente ale definiției Bisericii, aceste elemente rămân nearmonizate între ele; persistă contrarietatea dintre ele, mai ales între invizibilitatea Bisericii adevărate, considerată astfel, și criteriile ei externe: propovăduirea și Tainele.

Însușirile Bisericii: unitatea, sfințenia, universalitatea (sobornicitatea) și apostolicitatea, mărturisite în Simbolul Credinței, în protestantism sunt atribuite mai mult tot Bisericii nevăzute; *unitatea* și *universalitatea* (catolicitatea) înseamnă că credincioșii de pretutindeni și de totdeauna formează Biserica cea una; *sfințenia* este a harului și a cuvântului dumnezeiesc, fără forme de instituționalizare exterioară; iar *apostolicitatea* poate fi atribuită Bisericii văzute, ca fiind, cum se pretinde, identitatea predicării protestante cu cea a Apostolilor.

În teologia protestantă mai nouă, poate și pentru a găsi un temei pentru ecumenismul contemporan, temei corespunzător viziunii protestante, circulă și opinia conform căreia adevărata Biserică nu este încă realizată, ea fiind doar o idee, un deziderat, un ideal spre care numai se tinde. Astăzi, în realitate, Bisericile se prezintă în multiple forme, fiecare deținând ceva din adevăr, mai mult sau mai puțin amestecat cu greșeli, dar înaintând spre adevărul pur.

Evident, această opinie este fără temei, pentru că Mântuitorul n'a vestit numai un ideal al Bisericii, ci a întemeiat-o de fapt, El fiindu-i Cap pururea viu și nedespărțit de

ea. Intrând prin Botez în această Biserică, oamenii se pot mântui și desăvârși. Nu pe parcursul timpului se desăvârșește Biserica, ci ea este desăvârșită de la începutul ei, putându-și astfel îndeplini misiunea de mântuire și sfințire a membrilor săi. Revelația lui Hristos, păzită și vestită de Biserică, este desăvârșită de la început, pentru aceasta ea n'are nevoie de contribuție omenească, având desăvârșirea prin Domnul și Duhul Sfânt. Fără existența Bisericii stabile și constante, păzitoare și vestitoare infailibilă a Revelației, așadar numai cu Biserici separate, toate egale în putere și decizie, evident că Revelația nu mai are în ea nimic stabil și sigur, ci doar opinii, teorii și presupuneri ale diferitelor persoane, fără un criteriu prin care să se distingă adevărata învățătură a lui Hristos și astfel să se întemeieze convingerea nezdruncinată a celor ce primesc de la ea adevărul și cred în el.

Ierarhia după protestanți. Ierarhie bisericească, sacramentală, de drept divin, după concepția protestantă, nu există în Biserică. Protestanții fac deosebire între preoție *(sacerdotium)* și slujire preoțească *(ministerium)*, în sensul că preoția aparține de drept divin *(jure divino)* tuturor credincioșilor, fiind primită prin Taina Botezului, iar slujirea preoțească se încredințează, după drept uman *(jure humano)* celor aleși de comunitatea credincioșilor, pentru a predica Evanghelia și a administra Tainele, această încredințare fiind revocabilă.

Numirile care se dau treptelor preoției slujitoare sunt diferite, după felul comunităților protestante: episcopi, superintendenți, presbiteri, pastori, diaconi, deosebirile dintre trepte fiind exclusiv de ordin administrativ.

Identificarea preoției sacramentale cu preoția generală sau universală, a tuturor creștinilor, primită prin Botez, stă în vădită contrazicere, la protestanți, cu Sfânta Scriptură, pe care aceștia spun că o prețuiesc atât de mult. Sfânta Scriptură dă mărturii clare despre preoția harică, sacramentală, care se conferă prin Taina Hirotoniei:

a. Mântuitorul dă Apostolilor și, evident, urmașilor lor puterea de a lega și dezlega păcatele oamenilor: *„Adevăr grăiesc vouă: oricâte veți lega pe pământ, vor fi legate și în cer, și oricâte veți dezlega pe pământ, vor fi dezlegate și în cer"* (Mt 18, 18), de asemenea: *„Luați Duh Sfânt; cărora le veți ierta păcatele, le vor fi iertate și cărora le veți ține, le vor fi ținute"* (In 20, 22-23).

b. Sfântul Apostol Pavel scrie în Timotei: *„Nu fi nepăsător față de darul care este întru tine, ce ți s'a dat prin proorocie, cu punerea mâinilor mai-marilor preoților"* (1 Tim 4, 14) și: *„Te îndemn să ții aprins harul lui Dumnezeu care este în tine, prin punerea mâinilor mele"* (2 Tim 1, 6). Iar presbiterilor din Milet și Efes le-a grăit: *„Luați aminte de voi înșivă și de toată turma, întru care Duhul Sfânt v'a pus pe voi episcopi, ca să păstoriți Biserica lui Dumnezeu, pe care a câștigat-o cu însuși scump Sângele Său"* (FA 20, 28).

c. Apostolul Petru îi numește pe creștinii cărora le scrie epistola I-a: *„seminție aleasă, preoție împărătească, neam sfânt, popor agonisit de Dumnezeu"* (1 Ptr 2, 9), dar aceste numiri se referă la toți creștinii, întrucât ei sunt deosebiți de păgâni prin harul Botezului, trebuind să aducă slujire lui Dumnezeu, așa cum în Vechiul Testament, poporul ales, deși avea preoția levitică (aronitică), fiindcă trebuia să aducă slujire lui Dumnezeu, era numită „preoție împărătească" (Iş 19, 6; Is 61, 6; Ps 23, 6). Interpretarea greșită dată de protestanți textului de la 1 Petru 2, 9, se înlătură prin alt text din aceeași epistolă a lui Petru: *„Pe preoții cei dintre voi îi rog, ca unul ce sunt împreună preot..."* (1 Ptr 5, 1), din care

rezultă că numai unii dintre creștini sunt cu adevărat preoți, având aceeași preoție ca și Sfântul Apostol Petru.

d. Harul special al preoției nu-l are poporul, obștea credincioșilor, și de aceea nici nu poate fi vorba de transmitere de har din partea poporului credincios. Plenitudinea harurilor preoției au avut-o Apostolii, prin coborârea Duhului Sfânt peste ei în ziua Cincizecimii, haruri pe care le-au transmis urmașilor lor, episcopii, prin hirotonie, iar aceștia, preoților și diaconilor. Acestea sunt clar exprimate în Sfânta Scriptură (FA 14, 23; 2 Tim 1, 6; Tit 1, 5).

e. Nici un slujitor al Bisericii, ales de comunitate, indiferent de slujba care i se încredințează, nu devine părtaș la puterea harică a ierarhiei. Numai prin Taina Hirotoniei se conferă această putere. Renunțând la preoția sacramentală, protestantismul a ieșit din succesiunea apostolică, din care n'a păstrat decât Taina Botezului. Teologul ortodox S. Bulgakov caracterizează astfel situația protestanților: „Suprimarea ierarhiei a deposedat lumea protestantă de darurile Cincizecimii, comunicate în Tainele și cultul Bisericii prin ierarhie, care a primit puterile ei de la Apostoli și de la urmașii lor. Din această cauză lumea protestantă devine asemănătoare creștinilor care, deși sunt botezați în numele Mântuitorului Iisus, n'au primit pe Duhul Sfânt, pe care mâinile Apostolilor îl transmiteau de sus" (cf. S. Bulgakov, Ortodoxia, trad. rom. p. 55).

Sfintele Taine

Într'un capitol anterior am vorbit despre harul divin ca energie dumnezeiască necreată ce se revarsă asupra oamenilor prin lucrarea Duhului Sfânt, în scopul mântuirii și sfințirii acestora. Dar harul divin, pierdut prin păcatul lui Adam, a fost redobândit oamenilor prin jertfa de pe cruce a Mântuitorului: *„Căci legea prin Moise s'a dat, iar harul și adevărul prin Iisus Hristos au venit"* (In 1, 17). Efectele sau roadele jertfei de pe cruce a Mântuitorului sunt redate în mod simplu, dar cuprinzător, în Troparul Sfintelor Patimi: „Răscumpăratu-ne-ai pe noi din blestemul legii cu scump sângele Tău, pe cruce pironindu-Te și cu sulița împungându-Te; nemurire ai izvorât oamenilor, Mântuitorul nostru, slavă Ție". (*Triod*, ed. 1946, pag. 682). Prin jertfa de pe cruce s'a înfăptuit ceea ce se numește mântuirea obiectivă sau răscumpărarea, adică slobozirea sau eliberarea oamenilor din robia păcatului și a morții, care stăpânea omenirea de la Adam încoace (cf. Rm 5, 12, 17, 19), sau împăcarea omului cu Dumnezeu, cum spun protestanții, acest termen arătând pacea care sălășluiește în sufletul credinciosului. Fără mântuirea obiectivă sau răscumpărarea prin jertfa lui Hristos, neamul omenesc ar fi rămas pururea în această robie, dar, prin harul redobândit în Iisus Hristos, *„cei ce au luat prisosința harului și darului îndreptării vor împărăți în viață prin Unul Iisus Hristos"* (Rm 5, 17).

Astfel, din jertfa de pe cruce a Mântuitorului izvorăște o putere nemărginită pentru cei ce cred, căci *„cuvântul crucii... pentru noi, care ne mântuim, este puterea lui Dumnezeu"* (1 Co 1, 18). Această putere, harul divin, îi îndreptează și îi sfințește pe credincioși,

ridicându-i de la starea lor firească la viața suprafirească în Hristos și le dă tăria necesară de a putea progresa în această nouă viață.

Îndreptarea sau sfințirea omului prin harul divin se realizează însă în Biserică, Trupul tainic al lui Hristos, așezământ întemeiat de El și înzestrat cu puterea și mijloacele necesare spre a împărtăși credincioșilor mântuirea obiectivă sau răscumpărarea. Dar această putere sau energie care izvorăște din jertfa de pe cruce, care îi îndreptează și îi sfințește pe credincioși, nu lucrează în mod nemijlocit asupra acestora, ci este legată de anumite semne și lucrări văzute, care sunt organele purtătoare sau transmițătoare ale harului, deci sunt mijloace de mântuire și sfințire a credincioșilor.

Spre deosebire de protestanți, care consideră cuvântul lui Dumnezeu ca purtător al harului divin pe o treaptă cel puțin egală, dacă nu mai înaltă ca Tainele, Biserica noastră, deși socotește și ea cuvântul lui Dumnezeu ca purtător sau transmițător al harului, nu-l consideră în această funcție sau în acest rol nici în aceeași măsură, nici în același fel ca Sfintele Taine. Căci dacă rodirea cuvântului atât la convertire, cât și la îndreptarea omului este în funcție de anumite condiții subiective ale celui ce crede și în primul rând de libera primire și conlucrare a acestuia cu cuvântul, este evident că acțiunea lui nu-i legată de harul divin nici în același fel, nici în aceeași măsură ca Sfintele Taine, despre care Însuși Domnul ne-a învățat că sunt purtătoarele și transmițătoarele harului divin în mod real.

Ființa Tainelor

Sfintele Taine sunt lucrări văzute, instituite de Mântuitorul Hristos și încredințate Sfintei Sale Biserici, prin care celor ce le primesc se împărtășește harul nevăzut al Duhului Sfânt, scopul lor fiind mântuirea și sfințirea acestora prin harul pe care ele îl conferă. Din punct de vedere ecleziologic, ele sunt mijloace prin care Hristos îi unește cu Sine și cu Biserica pe toți cei ce cred în El; așadar, ele au o funcție unificatoare a credincioșilor în Hristos și în Biserică (cf. 1 Co 10, 17).

Spre deosebire de Biserica noastră, protestanții și unele denominațiuni creștine neagă caracterul supranatural, haric și sfințitor al Tainelor, văzând în ele simple simboluri sau semne externe, asemănătoare ceremoniilor simbolice din Vechiul Testament. După ei, aceste semne se săvârșesc în amintirea vreunui eveniment ori moment din viața Mântuitorului, cu scopul de a-i întări pe creștini în credință. Prin ele se trezește, se întărește sau se adeverește credința, dar ele nu sunt organe purtătoare sau mijlocitoare ale harului, în sensul că acesta ar fi inseparabil legat de ele. De asemenea, spun ei, ele sunt făgăduințe ori garanții pentru dobândirea harului de către cei predestinați la mântuire. Pe de altă parte, doctrina despre predestinație, comună celor mai mulți dintre protestanți și denominațiunile creștine, limitând efectul Tainelor numai la cei predestinați la mântuire, pentru cei predestinați la osândă ele nu sunt decât „semne goale", precum le numise Luther la început, și alături de el și alți reformatori. Cu timpul însă, în afară de calvinii extremiști, mărturisirile de credință protestante și îndeosebi cele luterane afirmă caracterul supranatural al Tainelor, precizând că „Taina este o ceremonie ori un act în care Dumnezeu ne transmite ceea ce se oferă de făgăduința legată de

ceremonie" (*Apol.* 253). Cu toate acestea, până astăzi, poziția protestanților față de Taine ca purtătoare sau transmițătoare ale harului a rămas ambiguă.

Dar o astfel de concepție care nu recunoaște deschis că Tainele sunt organe purtătoare sau transmițătoare ale harului este greșită, fiind în contradicție cu Sfânta Scriptură, din care rezultă că ele se dau *„spre iertarea păcatelor"*, *„spre sfințire"*, *„spre înnoirea vieții"*, sau că *„Duhul Sfânt a venit asupra lor"* (FA 2, 38; 8, 17; 22, 16; 1 Co 6, 11; In 3, 5-7; Tit 3, 5 etc.), ceea ce dovedește că lucrarea Tainelor, o lucrare văzută, este împreunată cu o lucrare sfințitoare a Duhului Sfânt, de unde rezultă că Tainele sunt cu adevărat mijloace de împărtășire reală a harului divin, deci de sfințire a credincioșilor.

Toate Tainele au câteva trăsături sau însușiri esențiale, și anume:

1. **Tainele au fost instituite de Mântuitorul Hristos.** Acest adevăr rezultă din textele: *„... iar harul și adevărul prin Iisus Hristos au venit"* (In 1, 17), precum și din calitatea Apostolilor de *„iconomi ai tainelor lui Dumnezeu"* (1 Co 4, 1; 1 Ptr 4, 10), întrucât ei au îndeplinit toate din încredințarea și în numele lui Iisus Hristos (cf. Fapte 3, 6; 9, 34; 10, 48; 19, 5; 1 Cor. 11, 23; Iacov 5, 14 etc.).

Dacă în Noul Testament nu se vorbește decât despre instituirea unora dintre Taine, în schimb se arată practicarea tuturor Tainelor, de asemenea se dau indicații suficiente din care rezultă că toate Tainele au fost instituite de Iisus Hristos. Un autor vechi din sec. IV-V spune: „Cine e autorul Tainelor, dacă nu Domnul Iisus? Din cer au venit aceste Taine" (Ps. Ambrozie IV, 4). De altfel, toate *Mărturisirile de credință* ale Bisericii Ortodoxe subliniază acest fapt. Dar chiar dacă s'ar admite că unele dintre Taine au fost instituite numai indirect de Mântuitorul, iar direct de Sfinții Apostoli, valoarea lor rămâne neschimbată, deoarece izvorul lor rămâne tot Domnul Iisus Hristos.

2. **Partea văzută,** sensibilă sau externă, este rânduiala, ritualul sau slujba stabilită de Biserică pentru săvârșirea ei, cuprinzând: a. materia, b. actele făcute, c. cuvintele rostite de săvârșitor. Întrebuințarea termenilor de *materie* și *formă*, așa cum o face Mărturisirea Ortodoxă, deși nu e greșită, nu e nici necesară, nici recomandabilă, fiind o reminiscență scolastică, fără temei patristic. Aceasta cu atât mai mult, cu cât prezența materiei la unele Taine e discutabilă (hirotonie, nuntă), iar termenul *formă*, dacă se înțelege în sens aristotelic, poate da naștere la confuzii cu privire la acțiunea harului divin în Sfintele Taine.

3. **Partea nevăzută,** internă, este împărtășirea harului divin celor care le primesc. Scopul Tainelor fiind sfințirea oamenilor, harul ce se împărtășește prin ele se numește har sfințitor. Dar harul, deși e unul după natura sa, totuși se deosebește de la Taină la Taină în lucrarea lui asupra primitorilor, ceea ce înseamnă că fiecare Taină, în afara harului sfințitor, conferă și haruri speciale, caracteristice fiecăreia dintre ele.

Spre a nu se crea confuzii, e necesar de subliniat că partea văzută (materia, actele, cuvintele rostite) din rânduiala Tainei, deși e esențială acesteia, nu trebuie considerată un instrument magic care lucrează de la sine, transmițând harul în chip mecanic. Căci ea, deși e rânduită de Biserică, este expresia voinței Întemeietorului Tainelor, Iisus Hristos, Care lucrează mijlocit în Biserica Sa prin Duhul Sfânt. Deci partea văzută lucrează în Taină nu de la sine și prin sine, ci prin prezența Duhului Sfânt, în conformitate cu voința Celui ce le-a instituit. Modul lucrării însă rămâne tainic și nepătruns

de mintea omenească, de aceea separarea celor două părți e numai produsul unei abstracțiuni, căci prin ceea ce se vede nu e numai cât se vede, ci este lucrarea harului. Din acest motiv, partea văzută a Tainei poate fi schimbată sau modificată de Biserică, după dreapta ei socotință, așa cum s'a întâmplat la Taina Mirungerii și cum rezultă din rânduiala unor Taine din Bisericile Vechi-Orientale.

La fiecare Taină există un *săvârșitor* și un *primitor*. Desigur, adevăratul săvârșitor al Tainelor este Cel ce le-a instituit, Iisus Hristos, Care Își continuă prin ele lucrarea Sa mântuitoare și sfințitoare în Biserică, prin Duhul Sfânt. Episcopii și preoții cărora li s'a transmis prin hirotonie puterea harică, de la Sfinții Apostoli, de a săvârși Tainele, posedă același har și aceeași putere pe care Apostolii le-au primit de la Mântuitorul Hristos. Ei sunt îndreptățiți la săvârșirea Tainelor, deoarece sunt posesorii unui har care le conferă o putere specială prin Taina Hirotoniei (cf. 1 Tim 4, 14; 2 Tim 1, 6; FA 6, 6; 20, 28; Tit 1, 5 ș.a.) și aceasta o fac în numele lui Iisus Hristos.

Împotriva concepției protestante și a celorlalte denominațiuni despre preoția generală sau universală (obștească), potrivit căreia orice creștin este îndreptățit la săvârșirea Tainelor deoarece toți creștinii sunt preoți (cf. 1 Ptr 2, 5 și 2, 9), atât Biserica noastră, cât și cea Romano-Catolică învață că numai preoția harică sau sacramentală, primită prin Taina Hirotoniei, Îl îndreptățește pe cel ce o posedă la săvârșirea Tainelor (cf. FA 20, 28; 1 Co 12, 28 – 29; Ef 4, 11; Evr 5, 1; 1 Ptr 4, 10; 5, 1 etc.).

Validitatea Tainei nu depinde de vrednicia morală a săvârșitorului, deoarece principalul și adevăratul săvârșitor este Iisus Hristos, iar preotul este numai un instrument prin care lucrează în chip nevăzut Duhul Sfânt. Acest adevăr e afirmat cu tărie de numeroși Sfinți Părinți, ca: Grigorie Teologul, Ioan Gură de Aur, Fericitul Augustin, Dionisie Pseudo-Areopagitul și alții. Pe acest temei, Fericitul Augustin i-a combătut pe donatiști la vremea sa, invocând texte din Sfânta Scriptură, precum cele din 1 Co 1, 3; 4, 1; 3, 5-6 ș.a.

Ca urmare a acestui fapt, Biserica noastră, deși nu o folosește, nu respinge formula scolastică *„ex opere operato"*, în interpretarea pe care i-a dat-o Conciliul Tridentin, anume că Tainele lucrează asupra primitorului în mod direct, împărtășind acestuia harul divin prin însăși săvârșirea independent de starea morală a săvârșitorului. Cu toate acestea, din partea săvârșitorului se cere intenția și voința de a săvârși Taina în mod serios, după rânduiala stabilită de Biserică (cf. *Mărt. Ort. I*, 100), iar pentru ca Taina să producă efectele ei asupra primitorului, se cere din partea acestuia o pregătire corespunzătoare (cf. 1 Co 11, 28-29), și anume voința de a primi Taina, recunoașterea stării de păcătoșenie, dorința după ajutorul divin și credința în eficacitatea Tainei. Aceste condiții sunt necesare, deoarece harul divin nu lucrează împotriva libertății omului.

Cealaltă formulă scolastică, *„ex opere operantis"*, exprimă concepția după care eficacitatea Tainei depinde de starea morală atât a săvârșitorului, cât și a primitorului, deoarece harul lucrează numai prin mijlocirea credinței, ca și a altor condiții subiective. Ca adepți ai aceste teze se consideră: donatiștii, albigenzii, valdenzii, Wicliff, Huss, precum și calvinii după care harul divin nu lucrează decât la cei predestinați la mântuire, de asemenea și unele denominațiuni care admit cel puțin pentru unele Taine că ele nu sunt simple simboluri.

NECESITATEA TAINELOR

Vorbind despre necesitatea Tainelor, ea este strâns legată de necesitatea harului pentru mântuire. Deoarece omul natural nu poate face nici măcar primii paşi pentru începutul mântuirii sale (In 15, 5; 3, 5; 6, 44), este de la sine înțeles că Tainele, fiind singurele mijloace de împărtăşire a harului divin în mod real, pe care le-a instituit Însuşi Mântuitorul şi le-a încredinţat Sfintei Sale Biserici în scopul mântuirii şi sfinţirii oamenilor, ele sunt absolut necesare oricărui creştin pentru mântuire. Deşi nu se poate nega faptul că Dumnezeu în mod extraordinar poate împărtăşi harul Său şi altfel decât prin Sfintele Taine (cum a fost cazul sutaşului Corneliu), însă calea obişnuită de împărtăşire a harului, lăsată de Mântuitorul Hristos Bisericii Sale, este cea a Tainelor. De aceea, Biserica noastră şi cea Romano-Catolică învață că Tainele sunt absolut necesare pentru mântuirea şi sfințirea credincioşilor.

NUMĂRUL TAINELOR

Cu privire la numărul Tainelor, Biserica Ortodoxă, cea Romano-Catolică şi Bisericile Vechi-Orientale au mărturisit totdeauna numărul de şapte Taine, în următoarea ordine: Botezul, Mirungerea, Euharistia, Pocăința, Preoția, Nunta şi Maslul (cf. *Mărt. Ort.* I, 98; Trid. Sess. 7, 1), spre deosebire de protestanți şi denominațiuni, care, în general, admit numai două Taine: Botezul şi Cina Domnului, iar uneori, urmându-l pe Luther, admit şi Pocăința ca Taină. Sunt şapte Taine, deoarece atâtea a instituit Mântuitorul după necesitățile personale şi sociale ale oamenilor, iar Biserica a învățat şi administrat acest număr de Taine în întreagă istoria ei.

E drept că Sfânta Scriptură nu precizează nicăieri numărul Tainelor, dar conține dovezi despre fiecare Taină în parte, la unele arătând momentul instituirii lor, în timp ce la altele arată numai practicarea lor. Iar dacă nici Sfânta Tradiție nu precizează numărul Tainelor, faptul e explicabil, deoarece la început noțiunea de Taină în sens restrâns nu este precis delimitată, prin acest termen înțelegându-se şi alte lucrări sfinte sau ierurgii. Cu toate acestea, Tainele, ca mijloace de împărtăşire a harului, n'au fost confundate nicicând cu alte lucrări sfinte care nu mijlocesc harul asemenea lor.

Dar faptul că nici Sfânta Scriptură, nici Sfânta Tradiție nu precizează numărul Tainelor, mai poate avea şi alte explicații. Pe de altă parte, aceasta se poate datora lipsei unei tradiții sistematice a învățăturii de credință în Revelație, iar pe de alta, numărul de şapte n'a fost contestat de nimeni. Când însă au apărut erezii care au contestat fie ființa, fie numărul Tainelor, Biserica a definit cu precizie noțiunea de Taină şi a precizat că sunt şapte Taine. Astfel, când în Apus catarii şi valdenzii şi-au exprimat îndoiala cu privire la numărul Tainelor, Petru Lombardul (secolul XII) a confirmat numărul de şapte al Tainelor, ceea ce în Răsărit a făcut-o un veac mai târziu monahul Iov Iasitul, pentru ca, în anul 1274, acest număr să fie precizat în *Mărturisirea de credință* prezentată de împăratul bizantin Mihai Paleologul la sinodul unionist de la Lyon. În veacurile următoare, acest număr e arătat în toate Mărturisirile de credință ale Bisericii din Răsărit:

a lui Petru Movilă, Mitropolitul Kievului, a Patriarhului Ierusalimului Dositei (am-bele din veacul XVII), ba chiar și în cea a lui Mitrofan Kritopulos, care însă, din concesie față de protestanți, pe cele nerecunoscute de aceștia le numește „ceremonii mistice", de asemenea în toate catehismele ortodoxe și romano-catolice mai vechi și mai noi.

De o importanță deosebită în această chestiune e faptul că Bisericile Vechi-Orientale (armeană, nestoriană, iacobită, coptă, etiopiană ș.a.), despărțite de Biserica Ortodoxă între veacurile V-VII, toate au numărul de șapte Taine, ceea ce înseamnă că ele au avut acest număr dinainte de despărțire, deoarece, se știe, după aceasta ele n'au mai luat nimic de la Biserica Ortodoxă.

Pe de altă parte, speculația teologică a încercat să explice acest număr prin analogie cu cele șapte daruri ale Duhului Sfânt (cf. Is 11, 2-3), ca și cu caracterul simbolic al numărului șapte. Dar nimeni nu este în măsură să afirme că Mântuitorul Hristos a legat lucrarea harului sfințitor în Biserica Sa de șapte și nu de mai multe sau mai puține Taine, aceasta rămânând ea însăși o Taină a înțelepciunii lui Dumnezeu, *„Care pe toate după sfatul voii Sale le orânduiește"* (Ef 1, 11).

În ce privește împărțirea Tainelor, cea mai cunoscută și cea mai des întrebuințată este în *Taine care se repetă* și *Taine care nu se repetă*. Rămâne însă în discuție care intră în prima și care în a doua categorie, căci în timp ce majoritatea dogmatiștilor numără la Tainele care se repetă: Mirungerea, Euharistia, Pocăința, Nunta și Maslul, la cele care nu se repetă rămânând numai Botezul și Hirotonia, unii dogmatiști greci (ca Andrutsos și Diovuniotis) numără la Tainele care nu se repetă și Mirungerea, ba chiar și Nunta, deoarece, spun ei, ungerea cu Sfântul Mir a doua oară a celor reîntorși la dreapta credință nu mai e Taină, ci doar o ierurgie, asemănătoare ungerii bisericii cu Sfântul Mir la sfințire (târnosire). De asemenea, nunta a doua și a treia nu mai sunt Taine, deoarece Biserica le admite numai pentru slăbiciune și lipsă de înfrânare, ceea ce, de altfel, rezultă chiar din cuprinsul unor rugăciuni din rânduiala lor, care e mai simplă decât la nunta întâia. Și în *Mărturisirea de credință* a lui Mitrofan Kritopulos, numai nunta întâi e considerată Taină.

Altă împărțire nouă mai este: *Tainele vieții spirituale* (după alții: *Tainele unirii cu Hristos*) sau ale inițierii, ale încorporării în Biserică: Botezul, Mirungerea și Euharistia; 2. *Tainele restabilirii sănătății sufletești și trupești*: Pocăința și Maslul; 3. *Taine speciale*: Preoția și Nunta.

Alții împart Tainele astfel: 1. *Taine de normalizare a vieții*: Botezul, Pocăința, Maslul; 2. *Taine de perfecționare a vieții*: Mirungerea și Euharistia; 3. *Taine speciale*: Preoția și Nunta.

Sfânta Taină a Botezului

Botezul este Taina prin care omul, prin întreita cufundare în apă și prin rostirea formulei Botezului de către săvârșitor, din starea de robie a păcatului intră în starea harică, curățindu-se de păcatul strămoșesc și de păcatele personale făcute până atunci, fiind renăscut spre o viață nouă și părtaș roadelor răscumpărării prin jertfa crucii, devenind membru al Bisericii.

Potrivit efectelor și importanței lui, Botezul este baia nașterii celei de a doua, naștere de sus, ușa de intrare în Biserică și condiția absolut necesară pentru primirea celorlalte Taine. Caracterul său de Taină rezultă din diferitele numiri ce i se dau în Sfânta Scriptură și în Sfânta Tradiție: baia nașterii a doua, naștere de sus, baie mântuitoare, scăldătoare sfântă, izvor sfânt, apă sfințitoare, renaștere, luminare, sfințire, apa vieții veșnice ș.a.

Taina Botezului a fost instituită de Mântuitorul Hristos înainte de Înălțarea Sa la cer, prin cuvintele adresate Apostolilor: *„Mergând, învățați toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh..."* (Mt 28, 19).

Părerile unor teologi apuseni că această Taină a fost instituită la botezul Domnului sau la convorbirea Mântuitorului cu Nicodim, ca și afirmația că Botezul creștin nu se deosebește de botezul lui Ioan, sunt cu totul greșite. Cea dintâi cade, fiind contrară referatelor evanghelice, din care rezultă că Domnul a venit la Iordan să primească botezul lui Ioan, numai spre a împlini *„toată dreptatea"*, acest botez fiind doar o preînchipuire a Botezului creștin, pe care însuși Ioan Botezătorul îl aștepta să vină în viitor. A doua părere iarăși e greșită, deoarece în convorbirea cu Nicodim, Mântuitorul îl lămurește pe acesta asupra semnificației și importanței Botezului creștin care avea să vină în viitor, fără însă să fie vorba de vreo instituire a lui. Părerea unor denominațiuni creștine că Botezul creștin este identic cu botezul lui Ioan e cu totul greșită, deoarece cele două botezuri n'au comun decât numele: *βάπτισμα βάπτισμος*, de la *βαπτίω* = a boteza, a cufunda, deosebirea dintre ele recunoscând-o însuși Ioan Botezătorul (cf. Mt 3, 11; Mc 1, 8; Lc 3, 16).

Botezul lui Ioan, practicat de acesta, apoi de ucenicii lui și chiar de ucenicii Domnului, înainte de a ieși la propovăduire (cf. In 4, 1-2), numit „botezul pocăinței" (Mt 3, 11), era destinat iudeilor, fiind doar o preînchipuire a Botezului creștin, un simbol al pocăinței, fără însă a împărtăși harul iertării păcatelor, ceea ce rezultă clar din numeroase texte din Noul Testament, de aceasta fiind convins cel ce practica: *„Eu vă botez cu apă, spre pocăință, iar Cel ce va veni după mine... vă va boteza cu Duh Sfânt și cu foc"* (Mt 3, 11; Mc 1, 8; comp. Lc 3, 16; In 1, 26; FA 1, 5; 19, 2-6). Pentru evidența lui, îl reproducem și pe acesta din urmă: *„Și găsind (Pavel) pe unii ucenici, i-a întrebat: Primit-ați voi Duhul Sfânt când ați crezut? Iar ei au zis către el: Dar nici n'am auzit că este Duhul Sfânt. Și el a zis: Dar în ce v'ați botezat? Ei au răspuns: În botezul lui Ioan. Atunci Pavel a zis: Ioan a botezat cu botezul pocăinței, spunând poporului să creadă în Cel ce va veni după el, adică în Iisus Hristos. Și auzind ei, s'au botezat în numele Domnului Iisus. Și punându-și Pavel mâinile peste ei, Duhul Sfânt a venit asupra lor"* (FA 19, 2-6).

Din acest ultim text rezultă neîndoielnic deosebirea dintre cele două botezuri, al lui Ioan fiind doar un act premergător și pregătitor al Botezului creștin care avea să vină. El a fost anterior Botezului creștin și a durat numai până în ziua Cincizecimii, când Apostolii au fost botezați *„cu Duh Sfânt și cu foc"* (Mt 3, 11; Lc 3, 16), ca formă Botezul lor fiind excepțional, dar ca fond fiind identic cu cel *„din apă și din Duh"* (cf. In 3, 5). Dar de la Botezul Apostolilor și până astăzi, toți creștinii au primit Botezul cu apă și Duh, și așa îl vor primi toți cei ce se vor boteza, până la sfârșitul veacului.

Deoarece Botezul este necesar tuturor oamenilor pentru mântuire, fiindcă toți se nasc cu păcatul strămoșesc (cf. In 3, 5; comp. Rm 5, 12), Biserica încă de la început a

practicat Botezul copiilor (FA 10, 44 ş.u.; 16, 15; 16, 33; 18, 8; 1 Co 1, 16). Obiecţiunea denominaţiunilor creştine potrivit căreia copiii n'au nevoie de Botez deoarece n'au păcate, nu se poate susţine, căci *„nimeni nu e curat de întinăciune, chiar dacă viaţa lui ar fi o singură zi"* (Iov 14, 4) şi: *„întru fărădelegi m'am zămislit şi întru păcate m'a născut maica mea"* (Ps 50, 6), precum şi: *„Ceea ce este născut din trup, trup este"* (In 3, 6). Tăierea-împrejur din Vechiul Testament a preînchipuit Botezul tuturor vârstelor: copii, adulţi, bătrâni (Col 2, 11), asemenea potopul (1 Ptr 3, 20-21) şi trecerea prin Marea Roşie (1 Co 10, 1-2). Credinţa şi pocăinţa drept condiţii premergătoare Botezului se cer numai adulţilor, nu şi copiilor, pentru aceştia credinţa putând fi mărturisită de naşii lor (Mt 28, 19; Mc 16, 6; FA 8, 12; 10, 33; 16, 30-32; 18, 8 ş.a.). De altfel, Sfânta Scriptură ne arată numeroase cazuri de reversibilitate a credinţei: pentru credinţa unora au primit ajutor alţii (Mt 8, 5; 15, 22 şi urm.; 17, 14-18; Lc 7, 11-15; 8, 41 ş.u., ş.a.), iar practica *Botezului substitutiv* din epoca apostolică (cf. 1 Co 15, 29), adică botezarea unor vii în locul celor morţi nebotezaţi, e o dovadă de netăgăduit în privinţa acestei reversibilităţi.

Aşadar, copiii pot şi trebuie să fie botezaţi, mai ales că naşii lor sunt cei ce garantează pentru viitoarea lor credinţă. De altfel, numeroşi Sfinţi Părinţi ne dau mărturii în privinţa Botezului copiilor. Astfel, Sfântul Irineu zice: „Iisus a venit să mântuiască prin Sine pe toţi, adică pe cei ce se renasc printr'Însul pentru Dumnezeu: pe copii, pe tineri şi pe bătrâni"; iar Origen spune: „Biserica a primit de la Apostoli tradiţia de a împărtăşi şi pruncilor Botezul"; de asemenea şi Fer. Augustin afirmă că Biserica a administrat totdeauna Botezul copiilor şi această practică a păstrat-o neştirbită; iar Sf. Grigorie Teologul zice: „Ai copii? Să nu ia timp răutatea. Să fie sfinţit (botezat) din pruncie, să fie consacrat Duhului de la început". O hotărâre a sinodului de la Cartagina (418) zice: „Cel ce neagă necesitatea Botezului copiilor celor nou născuţi să fie anatema".

Materia Botezului este apa naturală, curată, iar din Tradiţie s'a moştenit ca ea să fie sfinţită, Botezul făcându-se prin întreită cufundare, cel făcut prin stropire sau turnare – aşa cum îl practică Biserica Romano-Catolică – fiind respins de practica Bisericii noastre.

Formula Botezului este: „Botează-se robul lui Dumnezeu (N) în numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh, acum şi pururea şi în vecii vecilor. Amin". Se face prin întreită cufundare, deoarece se face în numele Sfintei Treimi, cele trei cufundări însemnând cele trei zile în care Mântuitorul a stat în mormânt, căci noi *„întru moartea Lui ne-am botezat"* (Rm 6, 3-4). Prin canonul 50 apostolic şi 7 al Sinodului III ecumenic, Biserica a condamnat Botezul făcut printr'o singură cufundare, aşa cum îl practicau unii eretici din acea vreme şi unele secte de astăzi.

Spre deosebire de Biserica noastră, romano-catolicii au schimbat primele cuvinte din formula botezului: din „Se botează robul lui Dumnezeu" în *„Ego te baptismo"* („eu te botez..."), ceea ce măreşte importanţa săvârşitorului văzut, în raport cu cel nevăzut, Iisus Hristos. De asemenea, ei introduc în gura celui ce se botează sare sfinţită („sarea înţeleptului"), ca simbol al dezvoltării gustului celui botezat de a păstra harul primit prin botez.

Săvârşitorul Botezului este preotul sau episcopul hirotonit canonic. În caz de nevoie, poate fi şi diaconul sau chiar un creştin ortodox care n'a decăzut de la dreapta credință. Dar în aceste din urmă cazuri, Botezul – dacă cel botezat trăiește – trebuie completat de preot, conform rânduielii din *Molitfelnic.*

Primitorii Botezului sunt toți cei nebotezați – indiferent de vârstă sau de sex – care voiesc să se curățească de păcatul strămoşesc, să renască la o viață nouă și să devină membri ai Bisericii lui Hristos.

Botezul este absolut necesar pentru mântuire, el fiind uşa intrării în Biserică şi condiția de primire a celorlalte Taine. Necesitatea lui a fost arătată de Mântuitorul prin cuvintele rostite către fariseul Nicodim: *„De nu se va naşte cineva din apă şi din Duh, nu va intra în împărăția lui Dumnezeu"* (In 3, 5), de asemenea și din cuvintele Mântuitorului: *„Cel ce va crede și se va boteza se va mântui"* (Mc 16, 16).

Alături de Botezul „din apă şi din Duh", Biserica noastră recunoaște și echivalează cu acesta așa numitul *Botez al sângelui*, precum și *Botezul dorinței*. Prin *Botezul sângelui* se înțelege moartea martirică pentru credința în Hristos, suferită de o persoană nebotezată, ca urmare a prigoanelor, suferințelor și chinurilor la care aceasta a fost supusă. Puterea sfințitoare a unui asemenea sfârșit ne-o arată Mântuitorul prin cuvintele: *„Oricine își va pierde viața sa pentru Mine și pentru Evanghelie, acela o va mântui"* (Mc 8, 35; Mt 10, 39; 16, 25; Lc 9, 24; 17, 33; In 12, 33), de asemenea: *„Fericiți cei prigoniți pentru dreptate, că a acelora este Împărăția cerurilor"* (Mt 5, 10). Numeroși Sfinți Părinți ne vorbesc despre acest Botez; de asemenea, practica Bisericii de a-i venera pe aceşti martiri ca sfinți, confirmă această credință.

Prin *Botezul dorinței* se înțelege dorința arzătoare a unui om nebotezat de a deveni membru al Bisericii lui Hristos, împreunată cu pocăință, evlavie și viață virtuoasă. Dacă un astfel de om nu poate primi Botezul dintr'o cauză pe care n'o poate înlătura (de exemplu, nu există nimeni în acel loc care să-l poată boteza), acesta se socotește a fi botezat cu Botezul dorinței, după cuvintele Mântuitorului: *„Cel ce are poruncile Mele și le păzeşte, acela este cel ce Mă iubeşte"* (In 14, 21).

Deși nu există nici o hotărâre bisericească în acest sens despre cei ce au murit fără să fi primit nici un fel de Botez, se crede că se vor osândi dacă sunt în vârstă, iar dacă sunt copii, cu toate că nu vor suferi chinurile iadului, nici nu se vor bucura de fericirea deplină, hărăzită celor ce și-au reînnoit viața prin Botez.

Sfânta Taină a Mirului (Mirungerea)

Strâns legată de Taina Botezului este Taina Sfântului Mir sau Mirungerea, ambele Taine fiind cuprinse în aceeași rânduială cultică în *Molitfelnic.* Sfântul Mir sau Mirungerea este Taina prin care noul botezat, îndată după Botez, primeşte harul Duhului Sfânt spre a se întări şi spori în noua viață dobândită prin botez. Acest efect al Tainei îl arată și numirile de „pecete" și „întărire": *„Iar cel ce ne întărește pe noi... și ne-a uns pe noi este Dumnezeu, Care ne-a și pecetluit pe noi"* (2 Co 1, 21-22), și: *„Să nu-L întristați pe Duhul Sfânt al lui Dumnezeu, întru care ați fost pecetluiți în ziua răscumpărării"* (Ef 4, 30). Alte

numiri ale Tainei sunt: ungerea mântuirii, împărtășirea Duhului, confirmare, desăvârșire și altele, toate arătând roadele sau efectele ei. Cât privește numirea de „Taina punerii mâinilor", aceasta ne arată modul în care această Taină se administra la început de către Apostoli (cf. FA 8, 17; 19, 6).

Raportul dintre efectele acestei Taine și cele ale Botezului este asemănător celui dintre creșterea trupească și naștere. Căci precum noul născut are nevoie de o îngrijire deosebită pentru a crește, tot așa și noul născut duhovnicește are nevoie de întărire prin haruri noi, spre a crește în noua viață pe care a dobândit-o prin Botez. Așadar, harul primit prin Taina Sfântului Mir este necesar creșterii și desăvârșirii moral-spirituale a celui renăscut prin Botez, fapt pentru care unii Părinți bisericești, ca bunăoară Chiril al Ierusalimului, spun că abia după primirea Sfântului Mir, noul botezat e vrednic să poarte numele de creștin. Necesitatea acestei Taine o arată și Nicolae Cabasila, care spune că prin Taina Sfântului Mir se pun în lucrare puterile date omului prin Botez.

Deși nu se cunoaște momentul instituirii acestei Taine, caracterul ei de Taină, și nu de simplă ierurgie asemănătoare ungerii cu untdelemn din Vechiul Testament, rezultă din numirile pe care ea le poartă, numiri care se referă atât la partea văzută și nevăzută a ei, cât și la efectele ei asupra primitorului (FA 8, 14-16; 19, 6; Evr 6, 2; 1 In 2, 20; Ef 4, 20; In 7, 38; 1 Co 1, 21-23 ș.a.). Atât Sinodul din Laodiceea, cât și numeroși Sfinți Părinți, ca: Irineu, Teofil de Antiohia, Ciprian, Chiril al Ierusalimului, Fericitul Augustin și alții, ne dau mărturie cu privire la numirile și importanța acestei Taine.

Cu privire la modul de administrare a ei, Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție ne oferă dovezi din care rezultă că această Taină se săvârșea la început în două feluri: prin punerea mâinilor de către Apostoli sau de către episcopi asupra celor botezați, sau prin ungerea cu mir sfințit. Dar indiferent dacă ambele practici coexistau în epoca apostolică sau dacă practica ungerii e mai nouă, apărând o dată cu răspândirea creștinismului în spații mai largi și mai îndepărtate, unde Apostolii și episcopii nu se puteau deplasa ușor și unde Taina se săvârșea de către preoți, prin ungere cu mirul sfințit anterior de Apostoli sau de episcopi, este absolut sigur că ambele practici se refereau la una și aceeași Taină, deoarece Sfinții Părinți, fie că vorbesc despre Taina „Punerii mâinilor", fie a Mirungerii, aduc aceleași temeiuri biblice în favoarea amândurora. Deci punerea mâinilor și ungerea cu mir sfințit reprezintă două lucrări deosebite ca formă, dar ambele legate de aceeași Taină, având același efect. Remarcăm că astăzi Biserica Ortodoxă săvârșește această Taină prin episcop sau preot, dar numai prin ungere cu mir sfințit, în timp ce Biserica Romano-Catolică păstrează în ritualul Tainei ambele forme împreunate, ceea ce constituie o dovadă în plus că este vorba de una și aceeași Taină.

Materia Tainei este mirul sfințit (untdelemn amestecat cu numeroase aromate), care se sfințește de Patriarhul fiecărei Biserici Autocefale, înconjurat de tot soborul ierarhilor în funcțiune, în Joia Patimilor.

Formula Tainei este:
„Pecetea darului Duhului Sfânt".

Ungerea trupului la principalele organe se face pentru ca Duhul Sfânt să imprime acestora puterea de a-și îndeplini funcțiile lor în vederea creșterii și desăvârșirii primitorului în viața duhovnicească.

Biserica Ortodoxă administrează Taina Sfântului Mir îndată după Botez. Această practică străveche își află temeiul în cuvintele Sfântului Apostol Pavel: *„Nu-L întristați pe Duhul Sfânt al lui Dumnezeu, întru care ați fost pecetluiți în ziua răscumpărării"* (Ef 4, 30). „Ziua răscumpărării" înseamnă aici ziua Botezului (cf. Sf. Chiril al Ierusalimului, cateh. 3, 1; can. sinod. Laodiceea; Epist. papei Melchisedec către episcopii spanioli etc.).

Împotriva acestei practici străvechi, Biserica Romano-Catolică, începând cu veacul XIII, amână conferirea acestei Taine copiilor până la vârsta de 12 ani, sau cel puțin 7 ani, numind-o *„Sacramentum Confirmationis"* (sacramentul confirmațiunii). Ea justifică această practică pe considerentul că dacă Taina se dă copiilor îndată după Botez, ea este de puțin folos, deoarece ei n'au atunci rațiunea dezvoltată, în timp ce dacă se administrează mai târziu, când aceștia au rațiunea mai dezvoltată, ea constituie într'adevăr un mijloc de întărire și pregătire în lupta pentru credința în Hristos.

Această justificare n'are însă temeiuri suficiente, deoarece este mai firesc și mai logic, precum rezultă din însăși ființa acestei Taine, ca ea să fie împărtășită copiilor îndată după Botez, deoarece atunci ea este mai necesară dezvoltării spirituale a noilor botezați, ca urmare a renașterii lor prin Taina Botezului. Numai această Taină face ca bogăția darurilor Botezului din „ziua răscumpărării" să devină însușire personală a creștinului, pentru ca acesta, îndată după Botez, să poată înainta pe calea înnoirii, sfințirii și creșterii sale duhovnicești. Nu este deci de mirare dacă în zilele noastre se ridică printre teologii romano-catolici glasuri care exprimă dorința ca această Taină să se administreze și în Biserica lor copiilor îndată după Botez.

Protestanții, denominațiunile creștine și sectele nu recunosc această Taină nici măcar ca simbol, afirmând că Sfânta Scriptură nu vorbește nicăieri despre o asemenea Taină, ea fiind doar o ceremonie unită cu Botezul, iar ungerea cu mir e o practică nu numai fără caracter de Taină, dar ea nici nu provine de la Hristos. Afirmațiile lor sunt însă lipsite de adevăr, deoarece din faptul că nu oricine boteza în timpul apostolic era și îndreptățit să-și pună mâinile asupra celor botezați, ci numai Apostolii (iar mai târziu episcopii), rezultă că ea era o Taină deosebită de cea a Botezului, prin care se împărtășea Duhul Sfânt celor botezați (FA 8, 14-15). Cât privește ungerea cu mir sfințit, ea a înlocuit practica punerii mâinilor, dar efectele acesteia rămân identice cu cele ale punerii mâinilor, care rămâne numai în practica Hirotonirii. Rezultă că punerea mâinilor din epoca apostolică a fost o practică importantă, deoarece aflăm din Noul Testament că ereticul Simon Magul a insistat pe lângă Apostolii Petru și Ioan să-i vândă puterea de a împărtăși Duhul Sfânt (cf. FA 8, 18-19).

Cât privește obiecția care vine din aceeași parte, anume că Duhul Sfânt poate fi împărtășit nu numai celor botezați, ci și celor nebotezați fără Taina Mirului, cum a fost cazul cu păgânii sutașului Corneliu (cf. FA 10, 44 ș.u.), ea nu poate sta în picioare, deoarece acest caz arată numai că Duhul Sfânt poate fi împărtășit în mod extraordinar și pe altă cale decât cea a Sfintelor Taine, deoarece *„vântul suflă unde vrea"* (In 3, 8); dar

calea obişnuită de împărtăşire a Duhului, lăsată de Mântuitorul Hristos Bisericii Sale, rămâne, desigur, numai cea a Tainelor.

Sfânta Taină a Euharistiei

Numele acestei Taine vine de la cuvântul grecesc εὐχαριστία = mulțumire, deoarece Mântuitorul Hristos, înainte de a o institui la Cina cea de Taină, a mulțumit lui Dumnezeu prin rugăciune, iar după aceea a binecuvântat pâinea și a dat-o Sfinților Apostoli.

Sfânta Euharistie (Cuminecătură, Împărtăşanie) este Taina prin care, sub forma pâinii și a vinului, creştinul se împărtăşeşte cu însuşi trupul și sângele Domnului, prezente în mod real prin prefacerea elementelor (pâinea și vinul) la jertfa euharistică de la Sfânta Liturghie.

Ea este cea mai însemnată dintre toate Tainele, deoarece în timp ce prin celelalte Taine creştinul primeşte numai harul divin, prin Sfânta Euharistie el se împărtășește cu însăși izvorul harului, cu Domnul Iisus Hristos întreg. Unirea cu Hristos în Euharistie este și actul de înfăptuire și creștere continuă a relațiilor din lăuntrul unității Bisericii ca trup al lui Hristos, desăvârşindu-se astfel lucrarea începută prin Botez și Mirungere. De aceea, Sfânta Euharistie este prin excelență Taina unității Bisericii, *„căci o pâine, un trup suntem cei mulți; căci toți ne împărtăşim dintr'o pâine"* (1 Co 10, 17).

Sfânta Euharistie are numeroase numiri: Cina Domnului, Ospățul Stăpânului, Frângerea pâinii, Paharul binecuvântării, Paharul mântuirii, Paharul vieții, Ospățul iubirii, Dumnezeieştile și Înfricoșătoarele Taine, Împărtăşanie, Cuminecătură etc.

Taina Sfintei Euharistii a fost instituită de Mântuitorul la Cina cea de Taină, atunci când luând pâinea în mâinile Sale, a mulțumit și a binecuvântat, a frânt și a dat Sfinților Săi Apostoli, zicând: *„Luați, mâncați, acesta este trupul Meu..., apoi luând paharul și mulțumind, a zis: Beți dintru acesta toți, acesta este sângele Meu, al legii celei noi..."* (Mt 26, 26-28; Mc 14, 22; Lc 22, 10).

Apoi Mântuitorul a poruncit Apostolilor: *„Aceasta să o faceți întru pomenirea Mea"* (Lc 22, 19, comp. 1 Co 11, 25).

Materia Sfintei Euharistii este pâinea și vinul, ca produse specifice ale priceperii omeneşti în materie de hrană. Pâinea trebuie să fie de grâu curat, dospită, cum a fost la Cina cea de Taină, iar vinul să fie curat, din struguri (rodul viței), indiferent de culoare, amestecat cu puțină apă (care s'a turnat în potir la proscomidie).

Momentul prefacerii cinstitelor daruri de pâine și de vin ce sunt puse înainte în trupul și sângele Domnului este acela în care preotul liturghisitor rosteşte epicleza sau rugăciunea de chemare sau invocare a Duhului Sfânt peste darurile euharistice și le binecuvintează, pentru ca Duhul Sfânt să le prefacă în trupul și sângele Domnului. La Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur, această rugăciune are următorul cuprins: „Încă aducem Ție această slujbă duhovnicească și fără de sânge și cerem şi ne rugăm și cu umilință la Tine cădem, trimite Duhul Tău Cel Sfânt peste noi și peste aceste daruri ce sunt puse înainte, și fă adică pâinea aceasta cinstit trupul Hristosului Tău, iar ce este în paharul acesta,

cinstit sângele Hristosului Tău, prefăcându-le cu Duhul Tău Cel Sfânt". La Liturghia Sfântului Vasile cel Mare, epicleza este mai lungă, deși în fond are același conținut.

Spre deosebire de Biserica noastră, romano-catolicii întrebuințează la Sfânta Euharistie pâine nedospită sau azimă (ostia). Această inovație s'a introdus în Apus încă din veacul VI, dar ea s'a generalizat abia în veacul XI, devenind unul din punctele de dispută și polemică dintre Biserica răsăriteană și cea apuseană, care a contribuit la schisma cea mare din 1054. Temeiul acestei inovații a fost părerea greșită că Mântuitorul Hristos, la Cina cea de Taină, serbând Paștile o dată cu cele ale iudeilor, a folosit, asemenea acestora, azima. Dar eroarea lor se poate vedea chiar din textul Evangheliilor sinoptice, în care toți cei trei Evangheliști care relatează evenimentul instituirii Sfintei Euharistii numesc pâinea întrebuințată de Mântuitorul Hristos *ἄρτος* = pâine dospită și nu *ἄζιπον* =azimă. Mai mult, Evanghelistul Ioan arată lămurit că Mântuitorul a serbat cu ucenicii săi Paștile înainte de ziua Paștilor iudeilor: *πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα* = iar mai înainte de sărbătoarea Paștilor... (cf. In 13, 1). De asemenea, tot Evanghelistul Ioan spune că după ce iudeii L-au adus pe Iisus de la Caiafa în divan la Pilat, ei n'au intrat în divan (pretoriu), ca să nu se spurce, ci să poată mânca Paștile (In 18, 28), indiciu sigur că iudeii încă nu își prăznuiseră Paștile. Același Evanghelist relatează că după ce Domnul a murit răstignit pe cruce, iudeii s'au grăbit să dea jos de pe cruce trupul lui Iisus și trupurile celor doi tâlhari, pentru ca acestea să nu rămână pe cruce, căci era mare ziua Sâmbetei aceleia (In 19, 31), fiind ziua Paștilor.

În concluzie, din relatările celor patru Evangheliști rezultă următoarele: Joi seara, la Cina cea de Taină, Mântuitorul a serbat Paștile cu ucenicii Săi, la care s'a folosit pâine dospită. Vineri, după răstignire, iudeii au luat toate măsurile pentru ca trupurile celor răstigniți să fie date jos de pe cruce, spre a nu rămâne răstignite în ziua de Sâmbătă, când ei își serbau Paștile și când începeau zilele azimilor, în care ei nu mâncau pâine dospită. Așadar, la Cina cea de Taină, Mântuitorul și ucenicii Săi au folosit pâine dospită, și nu azimă.

Dar romano-catolicii mai susțin în mod greșit că momentul prefacerii cinstitelor daruri în trupul și sângele Domnului nu e cel al rostirii epiclezei (pe care ei au scos-o cu timpul din Liturghiile lor), ci acela în care se rostesc de către preot cuvintele de instituire: *„Luați, mâncați... Beți dintru acesta toți..."*. Dar și aici greșeala lor e evidentă, deoarece în momentul în care Mântuitorul, la Cina cea de Taină, a rostit aceste cuvinte, El nu avea în mâinile Sale pâinea și paharul cu vin, ci însuși trupul și sângele Său, căci elementele euharistice fuseseră prefăcute prin rugăciunile de mulțumire și binecuvântare pe care le rostise înainte de a zice ucenicilor Săi: *„Luați, mâncați... Beți dintru acesta toți..."*.

Altă dovadă despre momentul prefacerii este existența rugăciunii epiclezei în toate Liturghiile răsăritene și chiar în unele Liturghii mai vechi apusene, din care n'a fost scoasă cu totul, în cele mai multe dintre ele locul ei fiind după cuvintele de instituire. De asemenea, această rugăciune e descrisă și în *Didahia celor 12 Apostoli*, unul din cele mai vechi monumente ale literaturii patristice. Și cu toate încercările teologilor romano-catolici, mai vechi sau mai noi, de a diminua importanța epiclezei și de a-i denatura sensul, locul ei din marea majoritate a Liturghiilor după cuvintele de instituire

arată categoric că ea este rugăciunea prefacerii, iar cuvintele de instituire în Liturghie n'au decât un rol istoric-narativ.

O altă inovație pe care romano-catolicii au introdus-o referitor la Taina Sfintei Euharistii este că ei nu îi împărtășesc pe credincioși decât cu trupul Domnului (azima), nu și cu sângele Domnului, deoarece, spun ei, acolo unde este trupul, acolo este și sângele (teoria concomitenței). Dar dacă lucrurile stau astfel, atunci, întrebăm noi, de ce miniștrii (săvârșitorii) Sfintei Liturghii se împărtășesc sub ambele forme? De altfel, lipsirea credincioșilor de împărtășirea cu sângele Domnului este contrară practicii apostolice, rămasă de la Mântuitorul Hristos, după cum rezultă din cele spuse de Sf. Apostol Pavel: *„Paharul binecuvântării... nu este oare împărtășirea cu sângele lui Hristos?"* (1 Co 10, 16).

După învățătura ortodoxă, Sfânta Euharistie are un întreit caracter: de Taină, de jertfă și de ospăț comemorativ sau anamnetic. Ca Taină, Euharistia este împărtășirea cu însuși trupul și sângele Domnului, prezente în mod real sub forma pâinii și a vinului, după prefacerea elementelor euharistice la Sf. Liturghie prin epicleză. Instituirea ei s'a făcut la Cina cea de Taină, prin cuvintele Mântuitorului: *„Luați, mâncați, acesta este trupul Meu... Beți dintru acesta toți, acesta este sângele Meu..."*, numite cuvinte de instituire, al căror sens e literal și nu simbolic, precum rezultă din numeroase texte ale Noului Testament (Mt 26, 26-28; Mc 14, 22-24; Lc 22, 17-20; 1 Co 11, 23-26; comp. In 6, 50 ș.u.).

Ca jertfă, Sfânta Euharistie este actualizarea pe sfintele altare, până la sfârșitul veacurilor, a jertfei de pe cruce a Mântuitorului, ea având toate elementele caracteristice unei jertfe: altar, jertfitor, victimă, aducere și primire, din cuvintele: „se frânge", „se varsă", „se dă" rezultând caracterul ei de jertfă reală, în esență identică cu jertfa de pe cruce, dar săvârșită sub formă nesângeroasă, după profeția lui Maleahi (Mal 1, 11). Momentul aducerii jertfei este cel al prefacerii darurilor de jertfă în trupul și sângele Domnului, prin rostirea de către preot a epiclezei.

Euharistia are însă și caracterul de ospăț comemorativ sau anamnetic, ea fiind o aducere aminte, o anamneză a întregii opere mântuitoare a lui Hristos, după porunca dată Apostolilor: *„Aceasta să o faceți întru pomenirea Mea"* (Lc 22, 19), completată astfel de Sfântul Apostol Pavel: *„Căci de câte ori veți mânca pâinea aceasta și veți bea paharul acesta, moartea Domnului vestiți, până când va veni"* (1 Co 11, 26).

Săvârșitorul Sfintei Euharistii este episcopul sau preotul, ca urmași ai Sfinților Apostoli, cărora Mântuitorul le poruncise: *„Aceasta să o faceți întru pomenirea Mea"* (Lc 22, 19; 1 Co 11, 26). Cu învoirea și din încredințarea episcopilor și preoților, diaconii pot duce și împărți Sfânta Euharistie celor bolnavi sau celor din închisori.

Primitorii sunt toți creștinii care nu s'au despărțit sau n'au fost excluși din Biserică și care s'au pregătit pentru primirea Sfintei Euharistii prin Taina Pocăinței. Biserica recomandă fiilor ei duhovnicești o cât mai deasă împărtășanie (deși nu zilnică), iar ca obligație minimală, de patru ori pe an, în cele patru posturi, sau cel puțin o dată pe an, în Postul Patruzecimii. Fiindcă Sfânta Euharistie e o taină pentru toți, Biserica noastră a împărtășit totdeauna și copiii îndată după Botez. Față de această practică străveche a

Bisericii, romano-catolicii, precum și protestanții nu-i împărtășesc pe copii până după confimare, dar aceasta s'a introdus în Biserica apuseană abia din veacul XII încoace.

Efectele Sfintei Euharistii sunt: a) Unirea celui ce se împărtășește cu Iisus Hristos, după cuvintele Lui: *„Cel ce mănâncă trupul Meu și cel ce bea sângele Meu petrece întru Mine și Eu întru el"* (In 6, 56). b) Fiind o hrană duhovnicească, împărtășirea cu trupul și sângele Domnului aduce cu sine curățirea de păcate, progres în viața duhovnicească, ea fiind în același timp și arvuna vieții veșnice, precum rezultă și din formula împărtășirii: „Se împărtășește robul lui Dumnezeu (cutare) cu cinstitul și sfântul trup și sânge al Domnului și Dumnezeului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos, spre iertarea păcatelor și spre viața de veci". c) Cel ce se împărtășește primește garanția învierii și a nemuririi: *„...cel ce va mânca din pâinea aceasta viu va fi în veci"* (In 6, 51).

Desigur, aceste efecte ale Sfintei Euharistii se arată în cei ce o primesc cu vrednicie, după o pregătire corespunzătoare, făcută prin căință, pocăință, rugăciune, post și acte de milostenie. Cei ce se împărtășesc însă cu nevrednicie își agonisesc osânda, precum ne încredințează Sfântul Apostol Pavel: *„Oricine va mânca pâinea aceasta sau va bea paharul Domnului cu nevrednicie va fi vinovat față de trupul și sângele Domnului. Deci să se cerceteze omul pe sine și așa să mănânce din pâine și să bea din pahar; căci cel ce mănâncă și bea din pahar cu nevrednicie, osândă își mănâncă și bea, nesocotind trupul Domnului"* (1 Co 11, 27-29).

Învățătura protestantă, ca și cea a unor denominațiuni creștine cu privire la Euharistie e total deosebită de cea a Bisericii noastre și a celei romano-catolice. Ei refuză Euharistiei atât caracterul de Taină, cât și cel de jertfă, reducând-o la un simplu ospăț comemorativ, de unde și numirile ce i se dau: cina, masa sau ospățul Domnului.

Dintre protestanți, singur Luther susține prezența reală a Domnului în Euharistie, prin așa numita *impanație* (*per impanationem*), afirmând că Domnul Hristos se află în pâine, cu pâine, sub pâine (*in pane, cum pane, sub pane*) și în vin, cu vin și sub vin (*in vino, cum vino, sub vino*), trupul Domnului din cer fiind prezent și unindu-se cu pâinea, iar sângele cu vinul printr'o unire sacramentală, dar elementele (pâinea și vinul) rămân neschimbate. Cel mai extremist dintre reformatori este Zwingli, care afirmă că în Euharistie Domnul nu e prezent sub nici o formă, deci nici material, nici spiritual, aceasta fiind doar un act comemorativ, în amintirea ultimului Paști serbat de Iisus cu ucenicii Săi. Despre o gustare a trupului lui Hristos nu poate fi vorba nici măcar în sens spiritual, de aceea, cuvintele de la Cină: *„Acesta este trupul Meu"* trebuie înțelese figurat: *acesta înseamnă* sau *acesta închipuiește*, adică acesta este simbolul trupului Meu.

Calvin ține calea de mijloc între Luther și Zwingli, admițând o împărtășire spirituală cu trupul lui Hristos, pâinea și vinul fiind mijloacele prin care se primesc în sens spiritual trupul și sângele Domnului. Datorită concepției sale despre predestinație, el afirmă că această împărtășire spirituală o primesc numai cei predestinați la mântuire, pe când cei reprobați primesc numai pâine și vin.

Denominațiunile creștine sunt mai aproape de Zwingli, susținând că pâinea și vinul sunt numai simbolurile trupului și sângelui Domnului, iar cuvintele: *„acesta este*

trupul Meu" și *„acesta este sângele Meu"* au sensul: acestea sunt simbolurile trupului și sângelui meu. Faptul că pâinea și vinul de la Cina Domnului au fost elemente naturale, spun ei, rezultă chiar din referatul instituirii: *„Adevăr grăiesc vouă, de acum nu voi mai bea din rodul viței, până în ziua în care îl voi bea nou, în împărăția lui Dumnezeu"* (Mc 14, 25; Mt 26, 29). Vorbindu-se aici despre rodul viței, înseamnă că la Cină Mântuitorul și Apostolii au băut vin.

Dar interpretarea cuvintelor *„acesta este"* ca echivalând „acesta simbolizează" n'are nici un temei ermeneutic, deoarece în toate referatele de instituire sensul acestor cuvinte este cel real. Că este vorba de un sens real, reiese din textul de la Ioan 6, 50 ș.u., Iisus numindu-se pe Sine *„pâinea care s'a pogorât din cer"*, pe care dacă iudeii n'o vor mânca, nu vor avea viață veșnică; unii dintre cei ce Îl ascultau s'au scandalizat, zicând: *„Cum poate Acesta să ne dea trupul Său să-l mâncăm?"* (In 6, 52). Ba chiar și unii dintre ucenicii Săi ziceau: *„Greu este cuvântul acesta; cine poate să-l înțeleagă?"* (In 6, 60). Acestor nedumeriri, Mântuitorul le dă răspuns, întărind sensul inițial pe care îl dăduse acestor cuvinte: *„De nu veți mânca trupul Fiului Omului și de nu veți bea sângele Lui, nu veți avea viață întru voi"* (In 6, 53). Mai mult, și mai nedumeriți de sensul acestor cuvinte, unii dintre ucenicii care-L urmaseră Îl părăsesc, dar nici atunci Mântuitorul n'a spus că sensul acestor cuvinte ar fi altul decât cel real. Dimpotrivă, i-a întrebat pe cei doisprezece: *„Nu cumva voiți să plecați și voi?"* (In 6, 67), la care Petru a răspuns: *„Doamne, la cine să mergem? Tu ai cuvintele vieții veșnice"* (In 6, 68).

Este deci mai presus de orice îndoială că sensul cuvintelor *„acesta este"* e real și nicidecum figurat.

Cât privește textul exact de la Marcu 14, 25, în care e vorba de „rodul viței", el poate fi aflat ușor prin comparație cu textul de la Luca 22, 17-20. Din acesta din urmă rezultă că numele de rod al viței, de la Marcu 14, 25, este dat la ceea ce Apostolii au băut la Cină din primul pahar, care, precum rezultă din textul amintit de la Luca, conținea vin natural. Mai mult, în textul de la Luca se precizează că Euharistia a fost instituită după Cină, deci la al doilea, sau chiar al treilea pahar: *„Asemenea și paharul, după ce au cinat, zicând: Acest pahar este Legea cea nouă..."* (Lc 22, 20). De altfel, instituirea Sfintei Euharistii la al doilea sau chiar al treilea pahar (pe care Sfântul Pavel îl numește în concordanță cu masa pascală iudaică: paharul binecuvântării, referindu-se, desigur, la prefacere, cf. 1 Co 10, 16), e confirmată și de Sfântul Apostol Pavel, bun cunoscător al strămoșeștilor obiceiuri (cf. Ga 13-14); *„Asemenea și paharul, după cină, zicând: Acest pahar este Legea cea nouă întru sângele Meu"* (1 Co 11, 25).

Așadar, din cercetarea amănunțită a referatelor biblice privitoare la instituirea Sfintei Euharistii, rezultă clar că la Cina cea de Taină, pâinea și vinul euharistic au fost prefăcute în trupul și sângele Domnului, deci în Euharistie nu poate fi vorba de o împărtășanie simbolică ori spirituală. Numeroși Părinți bisericești confirmă acest adevăr. Astfel, Sfântul Ioan Gură de Aur zice: „Nu un om face ca darurile prezente (pâinea și vinul) să se prefacă în trupul și sângele Domnului, ci Hristos Care a fost răstignit pentru noi, Căruia preotul îi ține locul" (*Omilie despre trădarea lui Iuda*, I, 6), iar Sfântul Ioan Damaschin spune: „Pâinea și vinul nu sunt nicidecum închipuirea trupului și sângelui lui Iisus Hristos, ferească Dumnezeu, ci însuși trupul lui Hristos unit cu

Dumnezeirea... dar nu ca și cum trupul pe care-l ia creștinul ar coborî din cer: pâinea și vinul sunt prefăcute în trupul și sângele Domnului" (*Dogmatica*, IV, 13).

Dar protestanții și denominațiunile creștine nu recunosc Euharistiei nici caracterul ei de jertfă reală, fie și nesângeroasă, deoarece, spun ei, Mântuitorul S'a adus pe Sine jertfă o singură dată (cf. Evr 10, 12-14), iar această jertfă nu se mai poate repeta niciodată: *„Așa și Hristos S'a adus pe Sine jertfă o dată, ca să ridice păcatele multora..."* (Evr 9, 28), și: *„Căci printr'o singură jertfă adusă, a adus la veșnică desăvârșire pe cei ce se sfințesc"* (Evr 10, 14). Ei afirmă că nu e necesară o actualizare a jertfei lui Hristos pentru cei ce voiesc să se mântuiască, deoarece mântuirea s'a realizat istoric odată pentru totdeauna, fiind de ajuns ca, prin actul subiectiv al credinței, fiecare creștin să-și însușească această mântuire, fără o angajare în lucrarea mântuitoare a lui Hristos, ca lucrare obiectivă în continuare. Din acest motiv, preotul ca organ văzut prin care se săvârșește această lucrare nu e necesar.

Aceste afirmații nu corespund adevărului. Hristos S'a adus pe Sine jertfă sângeroasă, o singură dată, iar această jertfă nu se mai repetă, și-a avut odată pentru totdeauna efectul pentru care s'a adus: răscumpărarea neamului omenesc din robia păcatului sau, precum preferă ei să spună, împăcarea omului cu Dumnezeu. Dar de aici nu rezultă că Sfânta Euharistie, fără să fie o repetare a jertfei de pe cruce, nu are caracter de jertfă. Dimpotrivă, ea este jertfă și anume unica jertfă a Domnului care, sub formă sângeroasă, S'a adus o singură dată, iar sub formă nesângeroasă, jertfa se actualizează permanent pe sfintele altare, până la sfârșitul veacului, precum a profețit proorocul Maleahi (Mal 1, 11). Această actualizare se face *după porunca Domnului*, spre a face mereu prezente și vii roadele jertfei de pe cruce în viața credincioșilor, până la a doua Sa venire (cf. Lc 22, 19; 1 Co 1, 25-26). Cuvintele Mântuitorului rostite la instituirea acestei Taine arată că această aducere aminte nu e vorba numai de o anamneză a ceea ce Hristos a făcut pentru noi, ci de o jertfă adevărată, căci ea conține toate elementele constitutive ale unei jertfe; altar, victima Hristos sub forma darurilor puse înainte, jertfitorul Hristos prin preotul liturghisitor, nimicirea darurilor de jertfă prin prefacere, și Dumnezeu primitorul, Cel ce o primește „în sfântul, cel mai presus de ceruri și duhovnicescul Său jertfelnic", pentru iertarea păcatelor celor vii și ale celor morți pentru care S'a adus.

Cât privește expresiile: „părtași la altar", „părtași la jertfelnic", „părtași la masa Domnului", folosite în Sfânta Scriptură și de către Sfinții Părinți, protestanții și denominațiunile creștine afirmă că toate se referă și toate exprimă numai o jertfă a laudei, jertfă a cinei sau jertfă a buzelor, adică toate arată o jertfă spirituală a credincioșilor: oferirea smerită a vieții lor lui Dumnezeu, prin rugăciune, ca prinos personal oferit de ei pentru binefacerile primite de la Dumnezeu. Deci în Euharistie nu ar putea fi vorba decât de o jertfă spirituală de laudă, de mulțumire, de dăruire, pe care credincioșii și comunitatea o aduc lui Dumnezeu. Dar o astfel de înțelegere a jertfei euharistice e respinsă categoric de afirmațiile Sfintei Scripturi și ale Sfinților Părinți, care vorbesc clar despre caracterul de jertfă a Sfintei Euharistii. Astfel, Sfântul Iustin Martirul zice: „Aducem în numele Lui jertfa pe care Domnul Iisus a poruncit să fie adusă, adică jertfa pâinii și a vinului în Euharistie" (*Dial. Trifon*, 4). Sfântul Chiril al Ierusalimului o

numește „jertfă de ispășire" (*Cateh. V*), iar Sfântul Ioan Gură de Aur afirmă: „De aceea (jertfa de pe Golgota) o aducem și acum, care a fost adusă și nu s'a sfârșit" (*Omil. XVII* la Epist. către Evrei).

De asemenea, obiecțiunea protestantă împotriva împărtășirii copiilor nu poate sta în picioare, de vreme ce Sfânta Euharistie a fost instituită de Mântuitorul pentru toți, și El Însuși a poruncit: *„Lăsați pruncii să vină la Mine..."* (Mt 19, 14).

Nerecunoscând Euharistiei caracterul de Taină a împărtășirii cu trupul și sângele real al Domnului și respingându-i în același timp caracterul de jertfă, protestanții și denominațiunile creștine insistă îndeosebi asupra caracterului ei anamnetic sau de ospăț comemorativ (masa, cina, ospățul Domnului), dar prin aceasta ei îi retrag acesteia tocmai însușirile esențiale care o așază în fruntea tuturor Tainelor, diminuându-i astfel importanța și valoarea ei sacramentală și comunitară, împotriva unor dovezi clare din Revelație.

Din dogma prezenței reale a Mântuitorului Hristos în Sfânta Euharistie prin prefacerea elementelor euharistice în trupul și sângele Său, decurg mai multe consecințe de ordin dogmatic, care se pot rezuma în următoarele:

1. După prefacerea pâinii și vinului în trupul și sângele Domnului, Sfintei Euharistii i se cuvine aceeași adorare sau închinare pe care o dăm Mântuitorului Hristos.

2. Împărtășindu-ne cu trupul și sângele Domnului, ne împărtășim și cu dumnezeirea Sa, căci dumnezeirea Mântuitorului rămâne nedespărțită de omenitate în Persoana Sa.

3. În fiecare părticică din pâinea și vinul euharistic după prefacere se află Iisus Hristos întreg, sub ambele naturi. Sfărâmarea și împărțirea se referă la elementele euharistice, dar nu la trupul și sângele Domnului, care nu se sfarmă și nu se împart, ci rămân unite și întregi, așa cum au fost și în Persoana Mântuitorului.

4. Indiferent în câte locuri se săvârșește Sfânta Euharistie în același timp, în toate aceste locuri se află unul și același trup și sânge al Domnului, deci Același Hristos întreg. Aceasta deoarece pâinea și vinul de pe Sfânta Masă a fiecărui altar se prefac în unul și același trup și sânge al lui Hristos, formând o unitate cu trupul lui Hristos din ceruri.

5. Pâinea și vinul prefăcute în trupul și sângele Domnului rămân trup și sânge atâta vreme cât durează aceste elemente și nu numai în momentul în care creștinii se împărtășesc cu ele. De aceea, ele trebuie păstrate cu cea mai mare grijă în vase sfințite, atunci când sunt pregătite pentru împărtășirea bolnavilor sau a altor categorii de credincioși, care nu pot fi prezenți la sfințirea elementelor euharistice (pentru călători, ostași etc.).

Lipsa de grijă din partea preotului pentru păstrarea nealterată a Sfintei Euharistii, pregătită pentru bolnavii de peste an, sau nepotrivirea Sfintelor la timpul cuvenit, sunt considerate sacrilegii, pentru care preotul vinovat poate fi pedepsit chiar cu depunerea din cler. Dacă totuși, din motive imprevizibile de forță majoră (inundații, cutremure de pământ, incendii etc.) s'ar întâmpla ca Sfânta Euharistie să se degradeze, atunci, spre a nu fi profanată, se recomandă să fie îngropată adânc în pământ, să fie arsă, iar cenușa să fie aruncată într'o apă curgătoare.

SFÂNTA TAINĂ A MĂRTURISIRII

Deoarece nu există nici un om care să viețuiască și să nu păcătuiască, Mântuitorul Hristos, în vederea iertării păcatelor săvârșite de oameni după Botez, a instituit Taina Pocăinței, a Mărturisirii sau a Spovedaniei. Această Taină a instituit-o și pentru faptul că El Însuși a acordat adeseori unor oameni iertare de păcate (Mc 2, 5; Lc 5, 20; 7, 47 ș. a.), iar puterea de a ierta păcatele a dat-o mai târziu și ucenicilor Săi și urmașilor acestora (In 20, 23).

Pocăința este Taina prin care creștinul, pocăindu-se de păcatele săvârșite și mărturisindu-le înaintea preotului duhovnic, primește de la Dumnezeu, prin dezlegarea preotului, iertarea păcatelor, fiind reașezat în starea harică din care căzuse datorită lor. Momentele esențiale ale acestei Taine sunt următoarele:

1. Luând hotărârea de a se îndrepta, penitentul se apropie de Dumnezeu în scaunul mărturisirii cu umilință și cu inima înfrântă, mărturisind duhovnicului toate păcatele săvârșite de la ultima sa mărturisire;

2. Manifestând părere de rău și căință pentru păcatele făcute, penitentul făgăduiește că în viitor se va strădui să nu mai facă astfel de păcate;

3. Duhovnicul dă dezlegare de păcate celui ce s'a mărturisit;

4. În sfârșit, după povețele necesare, duhovnicul dă penitentului canonul sau epitimia, ca printr'o anumită trudă personală să-și amintească de greutatea păcatului și de condiția lui muritoare.

Instituirea Tainei. Această Taină, necesară pentru iertarea păcatelor și pentru redobândirea sănătății sufletești și reașezarea creștinului în starea harică din care căzuse, a fost mai întâi făgăduită de Mântuitorul Apostolilor Săi: *„Amin grăiesc vouă: Oricâte veți lega pe pmânt, vor fi legate și în cer, și oricâte veți dezlega pe pământ, vor fi dezlegate și în cer"* (Mt 18, 18), iar după Învierea Sa, a fost instituită ca Taină, când S'a arătat Apostolilor și a suflat asupra lor, zicând: *„Luați Duh Sfânt, cărora le veți ierta păcatele, se vor ierta lor; și cărora le veți ține, vor fi ținute"* (In 20,22-23).

Taina Pocăinței are numeroase temeiuri în Sfânta Scriptură și în Sfânta Tradiție, din care rezultă practicarea ei continuă încă din epoca apostolică (FA 19, 18; 1 In 1, 9; Iac 5, 16; comp. 1 Co 5, 1-7; 2 Co 2, 5, 11 ș.a.). Subliniind importanța deosebită a acestei Taine, Sfântul Ioan Gură de Aur zice; *„Preoții locuiesc pe pământ, dar dispun de cer, căci au primit o putere pe care Dumnezeu n'a dat-o nici îngerilor, nici arhanghelilor, căci n'a zis acestora: Oricâte veți dezlega și lega pe pământ... vor fi dezlegate sau ținute în cer. Această legătură a sufletului se înalță până la cer. Căci orice hotărăsc preoții jos, confirmă Dumnezeu sus... Aceștia au primit puterea nu asupra necurăției trupești, ci asupra celei a sufletului, și nu de a fi martori ai curățirii, ci a curăți de păcate"* (*Despre Preoție*, III, 5-6).

În privința modului în care se făcea mărturisirea, istoria Bisericii ne arată că încă din epoca apostolică ea se făcea atât în secret, cât și public, dar totdeauna înaintea episcopului sau preotului care, ca martor al lui Dumnezeu, este singurul în măsură și în drept să exercite puterea de a lega și dezlega păcatele oamenilor (Origen, *Omil. 2 la Ps 37*

și Sfântul Ioan Gură de Aur, *Despre Preoție*, III, 3-6). Dar pentru necesități de ordin practic, la sfârșitul veacului IV, patriarhul Constantinopolului, Nectarie, a interzis mărturisirea publică, astfel că rând pe rând, mărturisirea privată s'a generalizat în întreaga Biserică răsăriteană, practică mult mai potrivită sub aspect psihologic și moral decât cea a mărturisirii publice. Rezultă deci că forma mărturisirii: publică sau privată (secretă) nu ține de esența Tainei, Biserica fiind în drept să facă unele concesii în această privință, fără ca prin aceasta să se atingă esența Tainei.

Formula de dezlegare, rostită de preotul duhovnic după ce penitentul și-a mărturisit păcatele, este următoarea: „Domnul și Dumnezeul nostru Iisus Hristos, cu darul și cu îndurările iubirii Sale de oameni, să te ierte pe tine, fiule (sau fiică)... și să-ți lase toate păcatele. Și eu, nevrednicul preot și duhovnic, cu puterea ce-mi este dată, te iert și te dezleg de toate păcatele tale, în Numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh. Amin".

Indiferent din partea cui vine obiecțiunea că preoții, fiind ei înșiși oameni păcătoși, nu pot ierta, nici dezlega păcatele oamenilor, ea însă n'are temei, deoarece orice Taină, deci și cea a Pocăinței, nu depinde de vrednicia morală a săvârșitorului, iar în cazul de față preotul nu dă dezlegare de păcate prin puterea lui, ci Dumnezeu este Cel ce iartă păcatele cu harul Său, prin mijlocirea preotului. Aceasta se referă deopotrivă la Apostoli, episcopi și preoți, care toți sunt oameni păcătoși (FA 10, 25-26; 2 Co 4, 7; 1 Tim 1, 15; 1 In 1, 8 ș.a.). Adevărul că nu preotul iartă păcatele penitenților cu puterea sa, ci Dumnezeu este Cel ce iartă rezultă din însăși formula dezlegării, rostită de preot: „Domnul și Dumnezeul nostru Iisus Hristos... *să te ierte pe tine, fiule...*, iar eu nevrednicul preot și duhovnic, *cu puterea ce-mi este dată, te iert și te dezleg...*".

Efectele Pocăinței. Fiind instituită de Mântuitorul pentru curățirea de păcate și împăcarea omului cu Dumnezeu, este de la sine înțeles că primul și cel mai important efect al ei este iertarea păcatelor celui ce s'a pocăit și reașezarea în starea lui harică din care căzuse datorită săvârșirii acestora. Însuși Mântuitorul, după ce Zaheu și-a recunoscut păcatele, făcând pocăință, a grăit către acesta: *„Astăzi s'a făcut mântuire casei acesteia... căci Fiul Omului a venit să-l caute și să-l mântuiască pe cel pierdut"* (Lc 19, 9-10), iar tâlharului de pe cruce, care s'a pocăit în ultimul moment, i-a zis: *„... astăzi vei fi împreună cu Mine în rai"* (Lc 23, 43). Lămurit vorbește în această privință și Sfântul Apostol Ioan: *„Dacă ne mărturisim păcatele, El (Dumnezeu) este credincios și drept să ne ierte păcatele și să ne curățească de toată nedreptatea"* (1 In 1, 9).

În al doilea rând, cel ce își mărturisește păcatele în convingerea că acestea, prin dezlegarea preotului, i-au fost iertate, simte cu adevărat o ușurare sufletească, se simte mai aproape de Dumnezeu și de semeni și e mai dispus să trăiască astfel încât să nu mai recadă în păcatele care l-au înstrăinat de Dumnezeu. Simțindu-se mai ușurat și mai liniștit, este mai împăcat în sufletul său și mai înclinat să pășească pe calea virtuții, aceasta și ca urmare a sfaturilor și îndemnurilor pe care le-a primit de la duhovnic în scaunul mărturisirii.

Dar pentru ca Taina Pocăinței să aibă aceste efecte, penitentul trebuie să îndeplinească următoarele condiții:

1. Să facă o mărturisire sinceră și completă înaintea duhovnicului, părându-i rău de păcatele săvârşite, recunoscându-se vinovat în fața lui Dumnezeu, și să-și propună cu tărie să nu mai săvârșească astfel de păcate.

2. Hotărârea de a nu mai păcătui trebuie să o pună în practică, astfel ca de la o mărturisire la alta să se constate îndreptarea acestuia și să se vadă o stăruință din partea lui în a se dezbăra de păcatele făcute mai înainte;

3. Să aibă convingerea că mila și bunătatea lui Dumnezeu sunt atât de mari, încât ele pot ierta orice păcate, dacă cel ce le-a săvârșit arată căință adevărată;

4. Să-și împlinească epitimia sau canonul dat de duhovnic, deoarece prin acesta poate evita prilejurile de a păcătui și este ajutat să învingă păcatul. Desigur, aceste epitimii vor fi astfel alese de duhovnic, încât să-l ajute pe penitent, chiar la părăsirea căii păcatului, ținând seama de firea, starea sufletească, posibilitățile spirituale și materiale ale acestuia.

Dacă în general, asemenea Bisericii Ortodoxe, și Biserica Romano-Catolică, spre deosebire de protestanți, consideră Pocăința ca Taină, fiind de acord asupra principalelor momente ale acesteia, totuși în legătură cu această Taină, romano-catolicii au introdus o serie de inovații care potrivit concepției ortodoxe îi denaturează sensul și îi micșorează importanța.

Astfel, epitimiile, pe care Biserica Ortodoxă le socotește un mijloc pedagogic spre îndreptarea celor ce s'au mărturisit, Biserica Romano-Catolică le consideră ca pedepse ispășitoare și satisfaceri aduse dreptății dumnezeiești. Caracterul ispășitor al epitimiilor duce în mod necesar la o serie de teorii greșite cu privire la iertare, la purgatoriu și la tezaurul meritelor prisositoare ale sfinților, cu totul străine Bisericii Ortodoxe.

După concepția Bisericii Apusene, orice păcat greu trebuie pedepsit nu numai cu pedepse veșnice, ci și cu pedepse vremelnice, care satisfac dreptatea dumnezeiască. Prin Taina Pocăinței, creștinul este eliberat de vina și de pedeapsa veșnică, dar pedepsele vremelnice trebuie să le ispășească fie în această viață, fie după moarte. Cei ce nu le-au putut ispăși în viață le vor ispăși în *purgatoriu*. Prin puterea ei de a lega și dezlega, Biserica poate scurta sau șterge păcatele vremelnice fie aici în viață, fie după moarte în purgatoriu. Această ușurare de pedeapsă, Biserica o face nu numai în virtutea puterii sale primite de la Domnul, ci și cu ajutorul *faptelor prisositoare* din tezaurul sfinților, pe care le împarte, prin *indulgențe*, celor ce au nevoie de ele.

În felul acesta s'a schimbat în Biserica Romano-Catolică sensul Tainei Pocăinței. Căci dacă iertarea păcatelor prin Pocăință este o învățătură dogmatică a Bisericii Ortodoxe, care rezultă clar atât din Sfânta Scriptură, cât și din Sfânta Tradiție, a susține însă că Biserica are dreptul să dea indulgențe pentru pedepse vremelnice este o învățătură fără nici un temei scripturistic sau patristic.

Cât privește teoria meritelor prisositoare ale sfinților, ea de asemenea nu are nici un temei, fiind în contradicție cu textul de la Luca 17, 10: *„Așa și voi, când veți face toate cele poruncite vouă, să ziceți: Slugi netrebnice suntem, pentru că am făcut ceea ce eram datori să facem"*. Și cu toate că unii dintre sfinți au excelat printr'o viață plină de toate virtuțile, faptele lor au fost făcute tot cu ajutorul harului divin, precum spune Sfântul Apostol Pavel despre sine însuși: *„Dar cu harul lui Dumnezeu sunt ceea ce sunt și harul Lui care este*

în mine n'a fost în zadar, căci m'am ostenit mai mult decât ei toți; dar nu eu, ci harul lui Dumnezeu care este în mine" (1 Co 15, 10). Aceste fapte sunt meritorii și aducătoare de mântuire, dar nu trebuie să uităm că însăși mântuirea este un dar al lui Dumnezeu, și nu un drept al omului: *„Căci sunteți mântuiți prin har, prin credință, și aceasta nu de la voi; al lui Dumnezeu este darul, nu din fapte, ca să nu se laude cineva"* (Ef 2, 8-9). Așadar, meritul pentru orice fapte trebuie înțeles în sens relativ, că adică faptele bune sunt condiții necesare de care Dumnezeu a legat moștenirea vieții veșnice, dar ele au un caracter personal, deci nimeni nu poate dispune asupra lor, spre a le împărți altora. Iar mântuirea subiectivă se obține prin osârdia celui ce are o credință lucrătoare prin iubire (Ga 5, 6) pentru sine, iar faptele lui nu pot fi transpuse în contul altora.

Mai amintim aici o altă inovație a Bisericii Romano-Catolice care se referă la modul în care se face mărturisirea sub aspect practic: este vorba de mărturisirea *auriculară*, făcută în confesorial, un dulap cu două despărțituri, preotul fiind izolat de penitent, pe care nu-l vede, ci numai îi ascultă mărturisirea.

În concordanță cu învățătura lor despre îndreptare și ierarhia bisericească, protestanții refuză să recunoască Pocăinței caracterul de Taină. Luther o consideră uneori ca Taină, dar alteori n'o recunoaște. Atât protestanții, cât și unele denominațiuni creștine consideră pocăința numai ca o căință și convertire pe care o face credinciosul prin propriile sale puteri, asemenea pocăinței cerute de Sfântul Ioan Botezătorul celor ce veneau să se boteze la el înainte de venirea harului divin (Mt 3, 2; Mc 1, 15). Ei consideră pocăința ca un preambul al convertirii, ca o pregătire pentru apropierea de Dumnezeu, dar nicidecum ca mijloc haric de curățire a păcatelor și de sfințire a credincioșilor. Pocăința admisă de ei nu oferă nici har, nici iertare de păcate și nu are nevoie de preot.

Sfânta Taină a Preoției

Spre deosebire de celelalte Taine, în care harul dumnezeiesc se împărtășește credincioșilor prin preot în calitate de săvârșitor al acestora, Preoția sau Hirotonia este Taina prin care o persoană e consacrată în scopul de a săvârși toate celelalte Taine, ca reprezentant văzut al lui Hristos, adevăratul săvârșitor al tuturor Tainelor. Așadar, Preoția sau Hirotonia este Taina în care, prin punerea mâinilor episcopului și prin rugăciune, harul divin se pogoară asupra unui candidat anume pregătit, sfințindu-l și așezându-l într'o treaptă a ierarhiei bisericești, împărtășindu-i acestuia puterea de a învăța cuvântul lui Dumnezeu, de a săvârși lucrările sfinte și de a-i conduce pe credincioși pe calea mântuirii. Precum se poate vedea, hirotonia e Taina prin care cel ce a primit-o este îndreptățit să continue în Biserică întreita slujire a Mântuitorului Hristos.

Efectele acestei Taine sunt următoarele: a) Împărtășește celui hirotonit harul și puterea de a împlini toate cele ce țin de treapta în care a fost sfințit (cf. 1 Tim 4, 14; 2 Tim 1, 6; FA 20, 28; Tit 1, 5 ș.a.). b) Imprimă asupra celui hirotonit un caracter neșters (indelebil), făcându-l membru al tagmei sau cinului preoțesc. Izvorul preoției văzute în Biserică este preoția nevăzută a Mântuitorului Iisus Hristos, de aceea, preotul săvârșește lucrările sfinte în Biserică în numele lui Iisus Hristos.

Instituirea Tainei. Taina Preoției a fost instituită de Mântuitorul Hristos după Învierea Sa din morți, atunci când arătându-Se Apostolilor, le-a zis: *„Precum M-a trimis pe Mine Tatăl, și Eu vă trimit pe voi. Acestea zicând, a suflat asupra lor și le-a zis: Luați Duh Sfânt, cărora le veți ierta păcatele, le vor fi iertate și cărora le veți ține, vor fi ținute"* (In 20, 21-23). Dar înainte de a Se înălța la cer, pe aceiași Apostoli i-a trimis în misiunea cu care au fost încredințați, după ce mai întâi vor fi primit pe Duhul Sfânt spre a fi întăriți cu putere de sus, adică să învețe toate neamurile, să le boteze în numele Sfintei Treimi și să-i învețe pe toți să păzească cele poruncite lor, asigurându-i că El va fi cu ei până la sfârșitul veacurilor (cf. Mt 28, 19-20; comp. FA 1, 8 ș.u.). La rândul lor, Apostolii au hirotonit și așezat episcopi, preoți și diaconi, transmițându-le același har, iar episcopii au primit de la Apostoli porunci și îndrumări privitoare la modul și condițiile în care și ei, la rândul lor, vor putea hirotoni episcopi, preoți și diaconi (cf. 1 Tim 4, 14; 2 Tim 1, 6; FA 6, 6; 14, 23; 1 Tim 3, 2-15; Tit 1, 5 ș.a.).

Săvârșitorul acestei Taine este numai episcopul. Acest fapt rezultă chiar din îndrumările date de Sfântul Apostol Pavel celor doi ucenici ai săi, Timotei și Tit, pe care el însuși i-a hirotonit: *„Mâinile să nu-ți pui degrabă pe nimeni, nici să te faci părtaș la păcatele altora"* (1 Tim 5, 22), îi scrie el lui Timotei, iar lui Tit de asemenea: *„Pentru aceasta te-am lăsat în Creta, ca să îndreptezi cele ce lipsesc și să așezi preoți prin cetăți"* (Tit 1, 5). Aceasta, deoarece numai episcopul are plenitudinea harului în Biserică, precum spune Sfântul Epifanie: „Demnitatea episcopului are îndeosebi ca scop de a naște părinți, căci episcopilor li se cuvine a înmulți părinții în Biserica lui Hristos".

Taina Hirotoniei se săvârșește în cadrul Sfintei Liturghii prin punerea mâinilor episcopului pe capul celui ce se hirotonește și prin rostirea rugăciunii: „Dumnezeiescul har, care pe cele neputincioase le vindecă și pe cele cu lipsă le împlinește, hirotonește pe cucernicul ipodiacon, diacon, preot (N) în diacon, preot, episcop. Să ne rugăm dar pentru dânsul ca să vină asupra lui harul Sfântului Duh".

Primitorul Tainei este o persoană de parte bărbătească, de religie ortodoxă, care îndeplinește condițiile fizice, morale și intelectuale necesare, având o pregătire specială în acest sens. În Biserica Ortodoxă și cea Romano-Catolică, femeile nu sunt admise la hirotonie, pe temeiuri biblice și patristice. În ultima vreme însă, în numeroase ramuri ale protestantismului, femeile sunt admise la slujirea preoțească.

Remarcăm aici că împotriva unui sinod de la Elvira (Spania) din anul 306, care a impus în Biserica Apuseană celibatul obligatoriu al clerului, Sinodul I ecumenic a hotărât că celibatul nu e obligatoriu pentru nici o treaptă din cler, păstrându-se astfel pe mai departe vechea datină ca aceia care s'au căsătorit o singură dată înainte de hirotonie să poată fi ridicați în orice treaptă ierarhică (cf. 1 Tim 3, 2). Abia Sinodul VI ecumenic, spre a înlătura practica nepotismului în Biserică, a hotărât ca episcopii să fie necăsătoriți, în timp ce pentru clerul din celelalte trepte a rămas în vigoare hotărârea amintită a Sinodului I ecumenic.

Taina Preoției se dă în trei trepte: episcop, preot și diacon, plenitudinea puterii preoțești primind-o episcopul. Preoția trebuie să aibă continuitate sau succesiune apostolică

neîntreruptă, ceea ce înseamnă că ea trebuie să aibă continuitate directă și neîntreruptă de la Sfinții Apostoli și până în zilele noastre.

Spre deosebire de Biserica Ortodoxă, de cea Romano-Catolică, de Bisericile Vechi-Orientale și, în parte, de Biserica Anglicană, care învață că ridicarea la demnitatea și slujirea preoțească se face printr'o Taină specială, anume Preoția sau Hirotonia (Taina punerii mâinilor preoților), prin care cel hirotonit primește Harul întreitei slujiri: de a învăța cuvântul Evangheliei, de a săvârși cele sfinte și de a-i conduce pe credincioși pe calea mântuirii, protestanții și unele denominațiuni creștine susțin că nu există o Taină a Preoției. Ei resping această Taină pe temeiul învățăturii celor dintâi reformatori cu privire la caracterul nevăzut al adevăratei Biserici, care n'are nevoie de existența unei ierarhii bazate pe hirotonie. Ei susțin că nu există o astfel de Taină a Hirotoniei, deoarece toți creștinii sunt preoți și deci oricare dintre ei poate fi încredințat de comunitate să îndeplinească slujirea preoțească, această sarcină fiind revocabilă. Așadar, ca membri ai Bisericii văzute, toți creștinii sunt de un singur fel, între preoți și credincioși nefiind nici o deosebire. Aceasta este concepția despre preoția universală sau obștească. Acest mod de a concepe preoția e însă în vădită contradicție cu numeroase texte din Noul Testament, din care rezultă, cum vom vedea, că ierarhia este ființială Bisericii, ea constituind un sistem de conducere de drept divin (*jure divino*), ca să ne folosim de terminologia lor.

Protestanții și denominațiunile creștine, în deplin acord cu vechiul protestantism care a proclamat deosebirea între *sacerdotium* (preoție) și *ministerium* (slujire preoțească), afirmă despre cea dintâi (sacerdotium) că aparține de drept divin tuturor credincioșilor, în timp ce cea de a doua (ministerium) este numai de drept uman. Din acest motiv, ei resping preoția ca Taină.

Bazându-se pe textele din 1 Ptr 2, 5: *„Și voi înșivă... faceți-vă pe voi casă duhovnicească, preoție sfântă, ca să aduceți jertfe duhovnicești..."* și 1 Ptr 2, 9: *„Voi sunteți seminție aleasă, preoție împărătească, neam sfânt, popor agonisit de Dumnezeu, ca să vestiți în lume bunătățile Celui ce V'a chemat..."*, precum și pe cel din Ap 1, 6: *„Și ne-a făcut pe noi împărăție-preoți lui Dumnezeu, Tatăl Său..."*, ca și Ap 5, 10: *„Și i-a făcut Dumnezeului nostru împărăție și preoți și vor împărăți pe pământ"*, toți protestanții și celelalte denominațiuni sunt adepții concepției despre *preoția universală,* care prin Botez aparține de drept divin tuturor credincioșilor, dar de drept uman, slujirea preoțească este încredințată de comunitate anumitor persoane (bărbați și chiar femei), fără ca acestea să fie instituite în această funcție prin vreo Taină specială, ci numai printr'o ceremonie simbolică: punerea mâinilor de către ceata prezbiterilor (cf. 1 Tim 4, 14), prin care ele primesc de la comunitate delegația de a învăța cuvântul lui Dumnezeu, de a săvârși lucrările sfinte și de a-i conduce pe credincioși (cf. *Conf. Helv.* II, 18).

O astfel de concepție despre preoție este greșită, ceea ce se poate dovedi cu numeroase texte din Sfânta Scriptură, precum și cu mărturiile unanime ale Sfintei Tradiții. Astfel, se știe că Mântuitorul, la puțină vreme după ce Și-a început activitatea, Și-a ales un număr de doisprezece Apostoli, iar apoi șaptezeci de ucenici; de asemenea, Apostolii au instituit ca Apostol în locul lui Iuda pe Matia, precum au ales și hirotonit pe cei șapte diaconi și au așezat în cetăți preoți și episcopi. De aici rezultă că în

Biserică de la început unii au fost păstori, iar alții păstoriți, cei dintâi fiind așezați în oficiul lor de Însuși Duhul Sfânt. Aceasta înseamnă însă că nu orice creștin poate îndeplinii slujirea preoțească, ci numai cei ce posedă harul și puterea preoției de la Duhul Sfânt, printr'o Taină specială, Hirotonia. În acest sens, Sfântul Apostol Pavel îi întreabă pe corinteni: „*Oare toți sunt Apostoli? Oare toți sunt prooroci? Oare toți sunt învățători?*" (1 Co 12, 29).

În privința preoției universale, atât Biserica noastră, cât și cea Romano-Catolică recunosc că toți creștinii posedă o preoție universală: toți creștinii au chemarea să-I aducă slujire lui Dumnezeu între cei ce nu sunt creștini, așa după cum în Vechiul Testament întreg poporul evreu forma o „preoție împărătească", având chemarea să slujească împăratului Dumnezeu între celelalte neamuri (cf. Iș 19, 6; Is 61, 6; Ps 23, 6 ș.a.). Dar precum în Vechiul Testament preoții, în sens propriu, erau numai cei din seminția lui Aaron, la fel și în Noul Testament, preoți care să poată săvârși Tainele erau numai cei instituiți prin Taina Hirotoniei, prin care ei dobândesc un har special pentru această slujire, pe care ceilalți creștini nu-l au.

De altfel, chiar în Epistola I a Sfântului Apostol Petru, din care protestanții și denominațiunile creștine iau textele principale în favoarea concepției lor, există un alt text din care rezultă în mod neîndoielnic deosebirea dintre preoția sacramentală și cea universală, pe care o face același Apostol: „*Pe preoții cei dintre voi îi rog ca unul ce sunt împreună-preot: păstoriți turma lui Dumnezeu...*" (1 Ptr 5, 1-2). Din acest text rezultă fără putință de tăgadă că nu toți creștinii sunt preoți în sens propriu, ci numai cei ce au o preoție asemenea celei a Apostolului Petru, cu care el este împreună-preot.

Caracterul de Taină al preoției sacramentale îl dovedesc numeroase texte din Noul Testament, dintre care amintim următoarele: 1 Tim 4, 14; 2 Tim 1, 6; FA 20, 28; Evr 5, 1-10; 1 Co 12, 28-29; Ef 4, 11-12; Rm 12, 6-8; 1 Ptr 4, 10 ș.a. Dintre acestea considerăm că textele clasice din care rezultă caracterul de Taină a Preoției sunt următoarele: „*Nu fi nepăsător de darul care este întru tine, ce ți s'a dat prin proorocie, cu punerea mâinilor preoțimii*" (1 Tim 4, 14); „*Te îndemn să ții aprins darul lui Dumnezeu care este întru tine prin punerea mâinilor mele*" (2 Tim 1, 6) și: „*Luați aminte de voi și de toată turma întru care Duhul Sfânt V'a pus pe voi episcopi, ca să păstoriți Biserica lui Dumnezeu, pe care a câștigat-o cu sângele Său*" (FA 20, 28).

Cât privește Sfânta Tradiție, ea se pronunță cu vigoare în favoarea distincției preoției sacramentale, ceea ce rezultă în primul rând din spiritul a numeroase canoane ale Sinoadelor ecumenice și particulare, care cuprind diferite sancțiuni privitoare la preoții care s'au făcut nevrednici de slujirea lor. De asemenea, Sfinții Părinți în unanimitate consideră Preoția ca Taină, unii dintre ei scriind lucrări speciale asupra ei, cum sunt: Sfântul Grigorie Teologul – *Despre fugă*, Sfântul Ioan Gură de Aur – *Despre preoție*; Sfântul Ambrozie de Milan – *De officiis mistrorum* (*Despre îndatoririle miniștrilor*); Sfântul Grigorie cel Mare – *Cartea regulilor pastorale* ș.a. Rolul important și ireductibil al ierarhiei în biserică l-a arătat în mod magistral Sfântul Dionisie Areopagitul, în scrierea sa, *Despre ierarhia bisericească*.

Respingând preoția sacramentală și rupându-se de această preoție, legată de ierarhie prin succesiune apostolică, protestantismul nu mai posedă capacitatea de a săvârși

Tainele, cu excepția Botezului. Teologul S. Bulgakov caracterizează astfel situația în protestantism: „Suprimarea ierarhiei a deposedat lumea protestantă de darurile Cincizecimii, comunicate în Tainele și cultul Bisericii prin ierarhie, care a primit puterile ei de la Apostoli și de la urmașii lor. Din această cauză lumea protestantă devine asemănătoare creștinilor care, deși sunt botezați în numele Mântuitorului Iisus, n'au primit Duhul Sfânt, pe care mâinile Apostolilor îl transmiteau de sus" (din *Ortodoxia*, trad. de N. Grosu, pag. 55).

Sfânta Taină a Nunții

Nunta, Cununia, Căsătoria este Taina prin care un bărbat și o femeie, care s'au hotărât în mod liber să trăiască împreună întreaga lor viață, în scopul de a se ajuta reciproc, a naște și crește copii și a se feri de desfrânare, primesc, prin rugăciunile preotului, harul divin care sfințește legătura lor și îi ajută la împlinirea scopului ei.

Familia bazată pe căsătorie a fost cea mai veche instituție socială, fiind întemeiată de Dumnezeu în rai, ea corespunzând pe deplin naturii sociale a omului: *„Nu este bine să fie omul singur; să-i facem ajutor potrivit pentru el"* (Fc 2, 18). Prin participarea Sa la nunta din Cana Galileii și prin săvârșirea celei dintâi minuni la această nuntă, Mântuitorul a arătat că acordă o cinste și prețuire deosebită căsătoriei, pe care ulterior avea să o ridice, din ordinea naturii, în cea a harului. Pe baza celor spuse de Fericitul Augustin: „Hristos a întărit la Cana ceea ce Dumnezeu a instituit în rai", unii susțin că la nunta din Cana Mântuitorul a ridicat nunta la rang de Taină, afirmație care nu e cu nimic justificată.

Harul ce se împărtășește prin această Taină este necesar pentru transformarea dragostei firești dintre cei doi soți într'o dragoste spirituală desăvârșită, pentru menținerea bunei înțelegeri dintre ei, pentru îngăduință și ajutorare reciprocă, spre a putea suporta împreună cu curaj și răbdare și a birui toate greutățile inerente vieții de familie, dar și pentru a se împărtăși împreună de toate bucuriile acesteia.

Efectele acestei Taine sunt transformarea legăturii dintre cei doi soți în una asemănătoare celei dintre Hristos și Biserică, așa cum ne arată Sfântul Apostol Pavel în Epistola către Efeseni (5, 22-32).

Săvârșitorul Tainei este episcopul sau preotul, care reprezintă în mod vizibil pe Hristos, Cel ce pecetluiește și sfințește legătura realizată între cei doi prin consimțământul lor. Romano-catolicii micșorează caracterul de Taină al Nunții, afirmând că săvârșitorii acestei Taine sunt cei ce se căsătoresc, iar preotul e numai un martor, fără de care căsătoria nu e valabilă.

Primitorii Tainei sunt cei doi creștini ortodocși de sex diferit, necăsătoriți, care nu se află într'un grad de rudenie apropiată. Căsătoriile mixte între ortodocși și eterodocși sunt admise, dar copiii să fie crescuți în credința ortodoxă. Biserica noastră înfăptuiește căsătoria a doua și a treia, din pogorământ, pentru lipsă de înfrânare.

Formula rostită de preotul prin care se săvârșește Taina este: „Se cunună robul lui Dumnezeu (N) cu roaba lui Dumnezeu (N), în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh. Amin".

Însușirile esențiale ale căsătoriei sunt: *unitatea* și *indisolubilitatea*. Cea dintâi însușire arată că ea este o legătură între un singur bărbat și o singură femeie (monogamia), iar cea de a doua, că această legătură nu se poate desface, ea fiind încheiată pentru întreaga viață, după cuvintele Mântuitorului: *„Ceea ce a împreunat Dumnezeu, omul să nu despartă"* (Mt 19, 6).

Biserica Ortodoxă, pe temeiul cuvintelor Mântuitorului: *„Oricine va lăsa pe femeia sa în afară de pricină de desfrânare... și va lua alta, săvârșește adulter..."* (Mt 5, 32 și 19, 9), admite divorțul pentru pricină de desfrânare, ca și pentru alte motive echivalente în gravitate, arătate de dreptul bisericesc. Biserica Romano-Catolică nu îngăduie însă divorțul pentru nici un motiv, iar dacă cei doi soți nu voiesc să conviețuiască nicidecum, atunci se impune o separație de masă și așternut, în speranța că ei se vor împăca.

Protestanții și denominațiunile creștine nu recunosc Nunții caracterul de Taină, deoarece, după ei, nu găsim nici materie, nici transmitere de har, nici făgăduință de iertare a păcatelor. După ei, nu e decât consimțământul reciproc pe care și-l dau viitorii soți spre a trăi împreună, întemeind astfel o familie. Expresia: *„Și vor fi amândoi un trup"* (Fc 2, 24; Ef 5, 31) arată, după ei, doar strânsa legătură fizică, intimitatea și unitatea naturală dintre cei doi soți, fără a avea semnificația unei legături harice. De aceea, la ei ritualul căsătoriei este foarte simplu, constând numai din câteva rugăciuni prin care se cere de la Dumnezeu binecuvântare asupra soților, în scopul conviețuirii și continuării neamului omenesc.

Împotriva caracterului de Taină al căsătoriei, ei aduc îndeosebi obiecția că textul de la Efeseni 5, 32, cuvintele Sfântului Apostol Pavel: *„Taina aceasta mare este..."*, nu se referă la legătura dintre bărbat și femeie, deci la căsătorie, ci la legătura dintre Hristos și Biserică, pe care Apostolul o numește *taină mare*. Dar faptul că expresia *taină mare* se referă la căsătorie și nu la legătura dintre Hristos și Biserică rezultă din construcția logică a întregului text de la Ef 5, 22 până la 5, 32 în care Apostolul vorbește despre legătura dintre bărbat și femeie prin căsătorie, pe care o compară cu legătura dintre Hristos și Biserică, și nu invers. Aceasta înseamnă că în primul plan se află căsătoria, iar în al doilea, legătura dintre Hristos și Biserică. Acest fapt se înțelege cu atât mai ușor, cu cât aici Sfântul Pavel și-a propus să vorbească efesenilor despre căsătorie, și nu despre legătura dintre Hristos și Biserică, deci peste tot pe primul plan se află căsătoria.

Așadar, respectând regulile ermeneutice privitoare la context, numirea de *taină mare* din Ef 5, 32 se referă la căsătorie, legătură care este icoana fidelă a celei dintre Hristos și Biserică.

SFÂNTA TAINĂ A MASLULUI

Maslul sau Eleoungerea este Taina în care, prin rugăciunile preoților și prin ungerea cu untdelemn sfințit, se împărtășește creștinilor bolnavi harul vindecării de bolile sufletești și trupești, precum și iertare de păcate.

Cu toate că în Sfânta Scriptură nu se arată când a fost instituită această Taină, sunt însă numeroase dovezi despre practicarea ei de către Sfinții Apostoli. Astfel, Sfântul Evanghelist Marcu spune: *„Și ieșind ei (Apostolii), au propovăduit tuturor să se pocăiască. Și scoteau afară demoni mulți și ungeau cu untdelemn mulți bolnavi și-i făceau sănătoși"* (Mc 6, 12-13). La această Taină se referă și alte texte (Mc 16, 18; Lc 9, 6; FA 5, 15-16; 19, 12 ș.a.) din care rezultă că ungerea cu untdelemn sfințit era o lucrare externă, văzută, prin care se împărtășea bolnavilor harul vindecător al Duhului Sfânt, ea având caracterul unei Taine pe care Apostolii o practicau după porunca Mântuitorului. Faptul că Apostolii au practicat de timpuriu această Taină, în vremea în care Mântuitorul propovăduia Evanghelia Sa, dovedește pe de o parte probabil că ea a fost instituită drept cea dintâi dintre toate Tainele, iar pe de alta, că ea a fost un mijloc prin care Mântuitorul Și-a asociat din bună vreme pe Apostoli la o acțiune de ajutorare și slujire a celor suferinzi și bolnavi, ceea ce, se pare, o confirmă și textul: *„Și a străbătut Iisus toată Galileea... propovăduind Evanghelia împărăției și tămăduind toată boala și neputința ce era în popor"* (Mt 4, 23).

Fără a avea caracter de Taină, ungere cu untdelemn se practica și în Vechiul Testament ca mijloc sfințitor: la aducerea jertfelor, la sfințirea obiectelor de cult, la sfințirea persoanelor cu chemări speciale: regi, prooroci, preoți. Este de înțeles deci de ce această ungere în Noul Testament a primit o putere tămăduitoare de boli și de iertare a păcatelor, datorită harului nevăzut al Duhului Sfânt, dobândind astfel caracter de Taină.

Practicarea obișnuită a acestei Taine este arătată la Iacov 5, 14-15: *„De este cineva bolnav între voi, să cheme preoții Bisericii și să se roage pentru dânsul, ungându-l cu untdelemn întru numele Domnului. Și rugăciunea credinței va mântui pe cel bolnav și-l va ridica pe el Domnul, și de va fi făcut păcate se vor ierta lui"*. Din cele spuse de Sfântul Iacov, rezultă următoarele:

1. Ungerea cu untdelemn se administra bolnavilor de către preoții Bisericii, în scopul vindecării de bolile sufletești și trupești, ea aducând cu sine și iertare de păcate;

2. Această ungere este o Taină, deoarece este împreunată cu rugăciunea de către preoți, fiind făcută întru numele Domnului, ea aducând cu sine vindecare de boli și iertare de păcate.

Despre importanța acestei Taine ne vorbesc numeroși Părinți și scriitori bisericești, ca: Irineu, Origen, Vasile cel Mare, Ioan Gură de Aur, Papa Inocentiu I și alții.

Fără vreun temei acceptabil, Biserica Romano-Catolică limitează conferirea acestei Taine numai la bolnavii de moarte, considerând-o ca ungerea cea mai de pe urmă *(extrema unctio)*. Dar așa cum rezultă din cele spuse de Sfântul Iacov, scopul acestei Taine fiind vindecarea creștinilor suferinzi de orice boli, indiferent de felul și gravitatea lor, este de la sine înțeles că ea nu poate fi limitată numai la bolnavii de moarte, căci textul respectiv spune: *„De este cineva bolnav"*, nu bolnav de moarte sau bolnav foarte grav. În schimb, acest text justifică practica Bisericii noastre de a săvârși în timpul Patruzecimii, ca și la hramuri de mânăstiri și biserici, *Maslul de obște* pentru toți credincioșii care doresc.

Materia Tainei este untdelemnul sfințit printr'o ierugie premergătoare ungerii, iar *formula* este rugăciunea rostită de șapte ori asupra celui bolnav în timpul ungerii: „Părinte Sfinte, doctorul sufletelor și al trupurilor... tămăduiește pe robul tău acesta (sau roaba ta aceasta) de neputința trupească și sufletească ce l-a cuprins...".

Săvârșitorii sunt „preoții Bisericii", așadar, nu un singur preot. În practică, Biserica noastră a stabilit ca Maslul să fie săvârșit de șapte preoți; în cazuri speciale se admit doi sau trei preoți, iar unul numai în cazuri excepționale.

Primitorii sunt credincioși bolnavi, indiferent de felul și gravitatea bolii. Deoarece păcatul – de care nu e lipsit nimeni – stă la originea multor boli, în Biserica noastră se practică Maslul de obște pentru toți credincioșii.

Efectele Sfântului Maslu sunt: a) Vindecarea de bolile sufletești și trupești. Dacă însă aceasta nu urmează totdeauna săvârșirii Tainei, bolnavul simte cel puțin o mângâiere sufletească, dobândește răbdare în suferință, pregătindu-se astfel pentru un sfârșit creștinesc al vieții. b) Dar dacă harul acestei Taine nu aduce totdeauna vindecare de boli, rugăciunea credinței este ascultată de Domnul totdeauna, cei ce se roagă și se pocăiesc sincer dobândesc astfel iertare de păcate.

Protestanții și denominațiunile creștine refuză să recunoască Maslului caracterul de Taină, invocând diferite motive. Astfel, ei afirmă că aici e vorba numai de o ungere simbolică, pe care Apostolii o practicau spre a împărtăși bolnavilor darul vindecărilor minunate dat lor de Mântuitorul, dar care, de altfel, se putea împărtăși și fără ungere, numai cu punerea mâinilor (cf. FA 28, 18; Mc 16, 18). Pe lângă aceasta, ei mai spun că în textul de la Iacov (5, 14-15) este vorba fie de o vindecare miraculoasă, taumaturgică, datorită darului pe care Apostolii îl primiseră de la Hristos, fie de una medicinală, care se datorește ungerii cu untdelemn.

Aceste afirmații n'au însă nici un temei. Vindecările minunate (taumaturgice) se făceau numai în cazuri rare, de către persoane anume înzestrate cu acest dar, care însă nu era legat nicidecum de tagma preoțească, deoarece cei ce-l primeau erau aleși după înțelepciunea lui Dumnezeu cea necuprinsă de minte, putând fi dat chiar și unora care „lucrau fărădelegea" (Mt 7, 22-23). Dar nici de o vindecare naturală sau medicinală nu poate fi vorba, deoarece efectul acestei ungeri nu era numai tămăduirea de boală, ci și iertarea de păcate, care în nici un caz nu putea fi o consecință a ungerii cu untdelemn, ci numai a colaborării acesteia cu „rugăciunea credinței", datorită căreia bolnavul primea și iertare de păcate. De asemenea, dacă ar fi vorba de o vindecare naturală, medicinală, pentru această ungere nu mai era nevoie să fie chemați preoții Bisericii, ea putând fi făcută de oricine din casa celui bolnav. Dar tocmai această precizare că ungerea respectivă trebuie făcută de preoții Bisericii *întru numele Domnului* și împreunată cu rugăciune dovedește caracterul de Taină al Maslului.

Ierurgiile

Ca așezământ sfânt, întemeiat de Mântuitorul Hristos și înzestrat de El cu Sfintele Taine, mijloacele necesare pentru mântuirea și sfințirea credincioșilor, Biserica, încă din epoca apostolică, a stabilit și orânduit, alături de Sfintele Taine, unele lucrări sfințitoare sau slujbe folositoare creștinilor pentru dobândirea ajutorului dumnezeiesc în diferite momente și împrejurări din viața acestora. Aceste lucrări se numesc *ierurgii* (de la *ἱερουργία* = lucrare sfântă). Ele au fost rânduite avându-se în vedere diferite nevoi ale credincioșilor, dar domeniul lor este mai extins decât cel al Sfintelor Taine, care se împărtășesc numai oamenilor vii.

Astfel, unele ierurgii se împărtășesc oamenilor vii, ca și Sfintele Taine, altele se fac și pentru cei morți, iar altele se săvârșesc și asupra naturii neînsuflețite. Dintre cele care se fac asupra oamenilor vii, unele sunt împreunate cu Sfintele Taine, fiind un fel de introducere la acestea (de ex., exorcismele la Botez, logodna la Cununie, sfințirea untdelemnului premergătoare Tainei Sfântului Maslu), în timp ce altele se săvârșesc ca slujbe aparte (de ex., sfințirea apei, sfințirile sau consacrările de persoane, lăcașuri sfinte, obiecte etc.).

Ierurgiile se împart în: *exorcisme, binecuvântări* și *sfințiri* sau *consacrări. Exorcismele* sunt slujbe pentru slobozirea oamenilor, a ființelor neînsuflețite și a lucrurilor de sub puterea diavolului; *binecuvântările* sunt slujbe pentru dobândirea ajutorului divin în necazuri și nevoi, iar *sfințirile* sau *consacrările* sunt servicii divine mai solemne prin care persoane, locuri sau lucruri sunt destinate unor scopuri sfinte, fiind scoase din întrebuințarea comună (de ex., tunderea în monahism, hirotesiile, târnosirea bisericii, sfințirea cimitirului, a lucrurilor liturgice etc.).

Ierurgiile au fost instituite și sunt săvârșite de Biserică în scopul ajutorării creștinilor, spre a-și putea câștiga mai ușor mântuirea. Dar cu toate că după aspectul lor exterior ele se aseamănă cu Sfintele Taine, totuși ierurgiile se deosebesc de acestea prin următoarele caracteristici:

1. În timp ce Tainele sunt instituite de Mântuitorul Hristos, ierurgiile sunt instituite de Biserică. Datorită acestui fapt, ierurgiile pot fi modificate sau schimbate atât ca fond, cât și ca formă de către Biserică, în raport cu nevoile credincioșilor, mărindu-se sau micșorându-se numărul lor, după dreapta socotință a Bisericii;

2. Prin ierurgii se binecuvintează și sfințește întreaga creatură: creștinul în diferite momente ale vieții; așezările omenești; pământul cu roadele lui; apele și văzduhul; locuințele omenești; adăposturile animalelor domestice; animalele și plantele etc., pe când prin Sfintele Taine se împărtășește harul divin numai oamenilor vii;

3. Ierurgiile nu împărtășesc har sfințitor, ci numai ajutor dumnezeiesc, care poate fi numit har numai în sensul cel mai general, dacă se consideră har orice binefacere pe care creștinul o primește de la Dumnezeu, precum spune Sfântul Apostol Iacov: *„Toată darea cea bună și tot darul desăvârșit de sus este, coborându-se de la Părintele luminilor"*

(Iac 1, 17). Însă Tainele împărtășesc cu necesitate harul sfințitor sau mântuitor, ca și alte haruri speciale, după natura fiecărei Taine;

4. Ajutorul dumnezeiesc dobândit prin ierurgii înlesnește numai sau ușurează câștigarea mântuirii, ajutându-l pe credincios să pășească și să se mențină pe calea progresului în înduhovnicire, în timp ce harul dobândit prin Sfintele Taine este absolut necesar pentru mântuire;

5. Efectul ierurgiilor depinde de starea morală și de pregătirea sufletească a celor ce le primesc, pe când harul Sfintelor Taine lucrează în mod necesar independent de acesta („*ex opere operato*").

Cu toate aceste deosebiri, ierurgiile nu sunt nici simple simboluri privitoare la anumite adevăruri sau făgăduințe, cum le consideră protestanții, nici haina festivă pe care o îmbracă Sfintele Taine, cum le consideră pe unele din ele romano-catolicii, și nici numai simple rugăciuni pentru diferite nevoi ale creștinilor, ci sunt mijloace reale de dobândire a harului dumnezeiesc pentru cei ce le primesc cu o pregătire sufletească corespunzătoare, aducând foloase în viața creștinilor care se folosesc de ele.

Fiind instituite de Biserică pentru ajutorarea credincioșilor, este de la sine înțeles că săvârșitorii lor sunt aceiași care săvârșesc și Tainele: episcopii și preoții.

Instituind ierurgiile, Biserica a urmat exemplul Mântuitorului Hristos Care a binecuvântat pâinile (Mt 14, 9; 15, 36); a binecuvântat copiii (Mt 19, 15); a poruncit Apostolilor să binecuvinteze casele în care vor fi primiți și să scoată demonii din cei îndrăciți (Mt 10, 12; Lc 6, 13). În Noul Testament găsim numeroase texte în care se vorbește despre astfel de lucrări sfinte, săvârșite de către Apostoli (FA 5, 15-16; 28, 8-9). Însă textul la care se referă și protestanții când se folosesc de asemenea ierurgii, chiar numai în sens simbolic, este cel din 1 Tim 4, 4-5: „*Pentru că toată făptura lui Dumnezeu este bună și nimic nu este de lepădat, dacă se ia cu mulțumită, căci se sfințește prin cuvântul lui Dumnezeu și prin rugăciune*". De altfel, acesta este textul cel mai grăitor în sprijinul ierurgiilor.

Astfel, prin Sfintele Taine și alături de acestea, prin ierurgii, Sfânta Biserică poartă necontenit de grijă în a asigura, până la sfârșitul veacurilor, fiecărui credincios dobândirea Împărăției cerurilor.

Sfintele Taine și ierurgiile în viața Bisericii și a credincioșilor

Învățătura Bisericii noastre despre Sfintele Taine este strâns legată de cea a prezenței Mântuitorului și a lucrării Duhului Sfânt în Biserica Sa, înzestrată de Domnul cu putere și cu mijloacele necesare în scopul mântuirii și sfințirii credincioșilor. Biserica este domeniul de manifestare a energiei și lucrării Duhului Sfânt, energie care izvorăște din jertfa de pe Cruce a Mântuitorului și care se împărtășește credincioșilor prin Sfintele Taine. După expresia unor Sfinți Părinți, Biserica și Tainele ei au izvorât din coasta împunsă a Domnului, iar puterea ei în omenire își are izvorul în Învierea Domnului.

Așadar, Biserica este vistieria puterii răscumpărătoare a jertfei de pe cruce, iar prin Tainele cu care a înzestrat-o dumnezeiescul ei Întemeietor, ea împărtășește credincioșilor

harul divin până la sfârșitul veacurilor. Ea e vistieria nesecată și neîmpuținată a harului divin, pe care îl împărtășește fiilor ei duhovnicești prin Sfintele Taine, lucrări văzute, prin care fiecărui creștin în parte i se conferă harul care-l renaște și îl ridică la viața suprafirească în Hristos. Prin Sfintele Taine, Mântuitorul Hristos este prezent și activ, prin Duhul Sfânt, în trupul Său tainic, Biserica, al cărei Întemeietor și Cap este, prin ele ea lucrând mântuirea și sfințirea credincioșilor, susținând, întărind și făcând ca aceștia să progreseze în viața cea nouă în Hristos. De aceea, Biserica nu poate fi concepută fără Taine, după cum nici Tainele fără sau în afară de Biserică. Biserica și Tainele ei se condiționează reciproc, datorită legăturii ființiale și personale dintre Fiul și Duhul Sfânt și împreună-lucrării lor în iconomia mântuirii și în Biserică. Totodată, prin ierurgiile ei, Biserica împărtășește credincioșilor săi ajutor dumnezeiesc, folositor progresului duhovnicesc și ușurării dobândirii mântuirii de către aceștia.

Sfânta Biserică, stâlp și temelie a adevărului (1 Tim 3, 15), este așezământul dumnezeiesc în care creștinul renaște, crește, se îmbogățește și se desăvârșește în noua viață în Hristos, principalele ei mijloace de care se folosește în acest scop fiind Tainele și ierurgiile ei. Astfel, creștinul renaște la noua viață în Hristos prin Botez, se întărește și sporește în aceasta prin Sfântul Mir, dobândește hrana duhovnicească și arvuna vieții veșnice prin unirea cu Hristos în Euharistie, se curățește de păcate și se reînnoiește sufletește prin Pocăință, devine preot al lui Hristos prin Hirotonie, se unește pentru conviețuire și înmulțirea neamului omenesc prin Nuntă, dobândește vindecare de bolile sufletești și trupești, precum și iertare de păcate prin Sfântul Maslu. De asemenea, prin ierurgiile Bisericii, creștinul dobândește ajutor pentru desăvârșirea sa morală în vederea mântuirii.

Dar dacă Biserica este cea care condiționează Tainele, la rândul ei, ea însăși este rezultatul acestora. Prin Botez, Mirungere și Euharistie se realizează încorporarea continuă a credincioșilor în Hristos și în Biserica Sa, prin Pocăință și Maslu, credincioșii își redobândesc sănătatea sufletească și trupească, spre a fi vrednici fii ai ei, prin Hirotonie se nasc slujitorii ei care continuă întreita slujire a Mântuitorului până la sfârșitul veacurilor, iar prin Nuntă se perpetuează și înmulțește neamul omenesc, din care o mare parte formează trupul tainic al lui Hristos.

Tainele sunt lucrări ale Bisericii sau lucrări ale lui Hristos prin Duhul Sfânt în Biserică; ele sunt săvârșite în mod nevăzut de Hristos, iar în mod văzut de preoți, care posedă un har special în acest scop, prin Taina Hirotoniei. *Biserică-ierarhie-Taine* este „sfânta triadă" în și prin care se realizează mântuirea și sfințirea credincioșilor, după rânduiala înțelepciunii celei negrăite a lui Dumnezeu, *„Care voiește ca toți oamenii să se mântuiască și să ajungă la cunoștința adevărului"* (1 Tim 2, 4). Iar dacă Domnul Iisus Hristos a dat Bisericii Sfintele Taine, tot El i-a dat *„pe unii Apostoli, pe alții prooroci, pe alții evangheliști, iar pe alții păstori și învățători, spre desăvârșirea sfinților, pentru lucrul slujirii, pentru zidirea trupului lui Hristos, până ce vom ajunge toți la unitatea credinței și a cunoașterii Fiului lui Dumnezeu, la starea de bărbat desăvârșit, pe măsura vârstei deplinătății lui Hristos"* (Ef 4, 11-13). Dar *„desăvârșirea sfinților"*, *„zidirea trupului lui Hristos"*, *„unitatea credinței și a cunoașterii Fiului lui Dumnezeu"* și *„starea de bărbat desăvârșit pe măsura vârstei deplinătății lui Hristos", ca lucrări ale Bisericii, nu pot fi concepute fără Taine, fără ierurgii și fără preoție.*

DUMNEZEU JUDECĂTORUL. ESHATOLOGIA CREȘTINĂ

A. *Eshatologia particulară*

Învățătura creștină despre moarte

Ca fenomen biologic, moartea înseamnă despărțirea sufletului de trup: sufletul imaterial și nemuritor, principiul vieții omenești, se duce la Dumnezeu, Cel care l-a dat, iar trupul se întoarce în pământul din care a fost făcut, prin putrezire descompunându-se în elementele din care a fost format. Acest adevăr îl afirmă încă Ecleziastul (Ecc 12, 7), iar noi îl putem constata din experiența de fiecare zi.

Dar moartea, care înseamnă sfârșitul vieții pământești, nu e privită de către toți în același fel, deși ca o notă generală, ea îi îngrijorează, dacă nu chiar îi înspăimântă pe oameni. Pentru cei ce cred că viața încetează deodată cu moartea trupească, ea este un fapt îngrozitor, de care omul trebuie să se ferească pe cât îi stă în putință și, fiind inevitabilă, el face totul spre a ajunge la ea cât mai târziu. Pentru cei grav bolnavi, care îndură suferințe cumplite, moartea înseamnă o eliberare, de aceea, cu rare excepții, aceștia o doresc și nu se înspăimântă de ea. Alții care sunt cu totul legați de viața aceasta, dar sunt amenințați de primejdia unei morți iminente din cauza unor grave maladii, sunt în stare să se supună la orice riscuri (operații de transplant de organe interne: inimă, rinichi, plămâni, ficat ș.a.) numai să-și prelungească viața, amânând deznodământul cât mai târziu. Pentru cei ce îndură suferințe de natură psihică, moartea de asemenea este dorită, spre a le aduce izbăvire.

Concepția creștină dă însă morții un alt sens, ea fiind considerată drept ușa de trecere spre o nouă viață, fiind privită ca un eveniment firesc, universal și necesar, prin care trecem la comuniunea cu Dumnezeu. Creștinii privesc moartea ca pe un mijloc de trecere din această viață nedeplină și trecătoare, la viața cea fără de sfârșit, la plenitudinea vieții în comuniune cu Hristos. Iar certitudinea întâlnirii noastre cu El ne-a dat-o prin Învierea Sa din morți, prin care S'a făcut *„începătura învierii celor adormiți"* (1 Co 15, 20).

E drept că și după concepția creștină moartea poate fi înspăimântătoare pentru unii, dar aceasta se întâmplă nu fiindcă prin ea viața pământească se sfârșește, deci

pentru părerea de rău după ea, ci pentru că îndată după moarte urmează judecata particulară, la care nu toți creștinii vor putea da un răspuns bun, din pricina modului în care au trăit în viața pământească. Din acest motiv, una din cererile ecteniei celor șase cereri din cultul ortodox sună astfel: „Sfârșit creștinesc vieții noastre, fără durere, neînfruntat, în pace, și răspuns bun la înfricoșătoarea judecată a lui Hristos să cerem."

Învățătura Bisericii noastre cu privire la moarte este următoarea:

1. Moartea este urmarea păcatului strămoșesc, deoarece primul om, Adam, a fost creat de Dumnezeu nemuritor în chip virtual, adică putând să nu moară (*posse non mori*) dacă nu păcătuia; putea ajunge la nemurire. Dar din cauza păcatului, el a devenit muritor, deoarece porunca dată de Dumnezeu protopărinților noștri a fost: *„Să nu mâncați din el, nici să vă atingeți de el (de pom), ca să nu muriți"* (Fc 3, 3); iar Sfântul Apostol Pavel zice: *„Căci precum printr'un om a intrat păcatul în lume și prin păcat moartea, așa moartea a trecut la toți oamenii prin cel în care toți au păcătuit"* (Rm 5, 12), iar în alt loc: *„Pentru că plata păcatului este moartea"* (Rm 6, 23).

Împotriva acestei învățături, pelagienii în antichitate, iar socinienii și raționaliștii în timpurile mai noi au susținut că omul este nemuritor prin însăși natura sa, și chiar dacă protopărinții noștrii n'ar fi păcătuit, ei tot ar fi murit. Această învățătură este potrivnică Revelației.

2. Moartea înseamnă sfârșitul vieții pământești vremelnice, dar în același timp și începutul vieții veșnice, ea marcând limita ultimă, până când omul își poate pregăti mântuirea. Pentru cei ce au trăit în această viață potrivit chemării Celui de sus, ea poate fi dorită, dacă aceasta înseamnă dorința de a fi mai curând împreună cu Hristos, precum mărturisește Sfântul Apostol Pavel despre sine: *„Căci pentru mine viața este Hristos, iar moartea, un câștig"* (Flp 1,21). Este însă păcat dacă cineva dorește moartea numai spre a scăpa de greutățile vieții acesteia.

3. Deoarece nimeni nu-și cunoaște sfârșitul vieții sale pământești, creștinii sunt datori să trăiască astfel încât în orice clipă ar veni moartea, să nu-i afle nepregătiți. Aceasta, deoarece după moarte nimeni nu mai poate lucra nimic pentru propria sa mântuire. Acest adevăr rezultă din parabola bogatului nemilostiv și a săracului Lazăr, precum și din cuvintele Mântuitorului: *„Mie Mi se cade să lucrez lucrurile Celui Care M'a trimis până este ziuă, căci vine noaptea când nimeni nu poate să lucreze"* (In 9, 4).

Sfinții Părinți de asemenea ne dau numeroase mărturii în această privință: astfel, Sfântul Clement Romanul zice: „Să ne pocăim cât timp trăim pe pământ, căci noi suntem ca lutul în mâna olarului. Precum olarul când face vasul, dacă acesta se îndoaie sau se sfărâmă în mâinile lui, îl poate reface, iar dacă s'a grăbit a-l pune în cuptorul ars, nu-l mai poate schimba, așa și noi: cât timp trăim în această lume, trebuie să ne pocăim din toată inima de orice rău ce am făcut în trup, ca să primim mântuirea de la Domnul cât încă mai avem timp de pocăință, căci după trecerea din această lume nu ne mai putem mărturisi sau pocăi". La fel, Sfântul Ioan Gură de Aur: „Viața de acum este timpul faptelor, iar după moarte vine judecata și pedeapsa", căci se zice (în Ps 6, 5): *„în iad cine Te va lăuda?"*.

4. Fiind spirit de origine divină, sufletul este nemuritor. Această nemurire, explicată de teologia mai veche ca datorându-se indestructibilității substanței spirituale

simple din care e făcut sufletul, trebuie întemeiată pe credința că Însuși Dumnezeu a voit ca sufletul să fie nemuritor, pentru ca, prin suflet, omul să fie în legătură continuă cu Dumnezeu. Chiar dacă sufletul ar avea o indestructibilitate prin natura sa, cauza acestei indestructibilități stă tot în voința lui Dumnezeu. Sufletul, chiar după despărțirea de trup, deci după moartea trupească, își păstrează funcțiile sale: conștiința de sine, memoria, gândirea, imaginația, stările de bucurie sau întristare; așadar, el cugetă, dorește, voiește, se bucură sau se întristează, dar nu poate lucra pentru mântuirea sa.

Așadar, atât sufletele celor drepți, cât și ale celor păcătoși, după moarte duc o viață pe deplin conștientă, aducându-și aminte de toți și de toate cele trăite în viață, dându-și seama și mai deplin de binele sau de răul făcut în timpul cât au viețuit pe pământ în legătură cu trupul. Desigur, viața de după moarte a sufletelor celor drepți se deosebește de cea a celor păcătoși. La sufletele celor drepți, funcțiile spirituale și conținutul lor sunt mai vii și mai active, amintirile lor sunt mai limpezi și mai exacte, iar cunoștințele mai clare și mai unitare, încât ei au o viziune mai amplă și mai adâncă a realităților pe care le-au trăit sau de care au fost preocupați în viața pământească. Astfel, viața spirituală a drepților se îmbogățește, judecând acum toate lucrurile în perspectiva veșniciei și a relației lor cu Dumnezeu. În schimb, cel păcătos, care nu și-a exercitat funcțiile spirituale în viața pământească, ci a fost rob plăcerilor senzuale, nu va fi în stare să se ridice spre lumea spirituală, ci va simți doar regret că nu și-a pus în lucrare aceste funcții cu care a fost înzestrat de Dumnezeu. Viața lui acum va fi goală de conținut, iar ceea ce va simți va fi numai întristare și suspinare, având permanent o conștiință chinuită, deși nu cu totul stinsă.

Împotriva învățăturii tradiționale a Bisericii celei una cu privire la starea sufletelor după moarte, au apărut învățături greșite încă în antichitatea creștină, iar în zilele noastre, acestea au fost preluate și dezvoltate de unii teologi protestanți.

În antichitate, Vigilanțiu – care pentru învățătura lui a fost poreclit în derâdere Dormitanțiu –, nestorienii, iar în vremurile mai noi socinienii și unele secte învață că sufletele după moarte se află într'o stare de nesimțire, un fel de somn adânc, ori că după despărțirea de trup și ele mor fie mai târziu, fie o dată cu trupul. Sufletele se vor deștepta sau vor învia numai înainte de judecata universală, când, împreună cu trupurile cu care au viețuit, vor primi răsplata sau pedeapsa. Origen și, asemenea lui, numeroși scriitori au considerat că după moarte sufletele desfășoară o activitate asemănătoare celei de pe pământ, pășind spre perfecționare în mod treptat, aceasta întâmplându-se chiar și cu duhurile rele (diavolii), care în cele din urmă se vor purifica și vor deveni vrednice de a petrece în nemijlocita apropiere de Dumnezeu, toți împărtășindu-se împreună de fericirea veșnică. Această învățătură numită *apocatastază* sau *restabilirea tuturor*, care îi aparține lui Origen, a fost însă condamnată de Biserică, fiind cu totul contrară învățăturii patristice despre viața viitoare, deoarece ea face de prisos Întruparea și Jertfa Mântuitorului Hristos, de asemenea, denaturează sensul pe care-l au moartea și viața viitoare în creștinism.

Judecata particulară

Îndată după moartea trupească, fiecare suflet se supune judecății particulare. Această judecată este necesară, deoarece răsplata sau pedeapsa pe care fiecare suflet o va primi după moarte, în funcție de ceea ce a făcut aici pe pământ cât a viețuit în trup, trebuie să fie urmarea unei hotărâri dată de Judecătorul Cel Drept, chiar dacă nici răsplata, nici pedeapsa nu sunt depline sau definitive decât numai după judecata universală.

Deși din unele locuri ale Sfintei Scripturi, unde se vorbește despre fericirea sau osânda care îi așteaptă în viața de dincolo pe cei care în viața pământească au făcut cele bune sau cele rele, nu putem ști în mod sigur dacă este vorba de starea acestora după judecata universală ori după cea particulară, totuși învățătura despre judecata particulară se întemeiază pe Revelație, ea rezultând clar din unele texte ale Noului Testament, ca și din numeroasele mărturii ale Tradiției. Astfel, Sfântul Apostol Pavel zice: *„Și precum este rânduit oamenilor să moară, iar după aceea urmează judecata..."* (Evr 9,27); iar în alt loc: *„Căci noi toți trebuie să ne înfățișăm înaintea judecății lui Hristos, ca să ia fiecare după cele ce a făcut în trup, ori bine, ori rău"* (2 Co 5,10). Realitatea acestei judecăți rezultă și din parabola bogatului nemilostiv și a săracului Lazăr, de unde se poate vedea că starea de fericire a săracului, ca și cea de nefericire a bogatului au urmat îndată după moartea lor, ceea ce presupune fără îndoială judecata particulară.

Sfinții Părinți de asemenea învață că după moarte urmează judecata particulară a sufletului. Astfel, Fer. Augustin zice: *„De tot dreaptă și mântuitoare este credința că sufletele se judecă îndată ce ies din trupuri, înainte de a se înfățișa la această judecată, înaintea căreia vor fi judecate împreună cu trupurile înviate".*

Autorul judecății particulare este Mântuitorul Hristos, ceea ce rezultă din propriile Sale cuvinte: *„Căci Tatăl nu judecă pe nimeni, ci toată judecata a dat-o Fiului"* (In 5, 22), de asemenea: *„Și putere i-a dat (Tatăl) să facă judecată, căci Fiul Omului este"* (In 5, 27). Această judecată este absolut dreaptă, deoarece, Judecătorul fiind Mântuitorul Hristos, El cunoaște nu numai faptele, ci și gândurile cele mai ascunse pe care le-au avut în viață cei ale căror suflete se înfățișează la judecată. Sentința pronunțată de Mântuitorul aduce fericirea sau nefericirea celui judecat.

După judecata particulară, fericirea drepților constă în bucuria pe care le-o oferă comuniunea cu Hristos, fiindcă în viață au viețuit după îndemnul și pilda Lui, iar nefericirea celor păcătoși constă în lipsirea lor de orice bucurie, din cauza îndepărtării de Dumnezeu în viață.

Criteriul după care se face judecata este străduința sau dezinteresul pe care le-a manifestat în viață cel judecat, de a se apropia de Hristos, urmându-I pilda și de a intra în comuniune cu El. Astfel, tot ce a făcut omul în viață, tot ce și-a propus să facă, dar n'a făcut, tot ce a gândit de bine sau de rău, va fi apreciat prin prisma acestui criteriu, cu alte cuvinte, toate acestea vor fi meritorii sau incriminatorii în măsura în care au contribuit sau nu la comuniunea cu Hristos.

Cu toate că nu este o judecată solemnă cum va fi cea universală, la judecata particulară sufletul are martori, acuzatori și apărători. Cel dintâi martor e propria conștiință a celui judecat. Conștiința celui drept e liniștită și plină de speranță, nesimțindu-se împovărată de păcate grele. În schimb, conștiința celui păcătos îi provoacă acestuia mustrări continue, ceea ce înseamnă pentru el o stare de adevărat chin.

Spiritele rele, demonii, nu sunt atât martori, pe cât sunt acuzatori, urmărind să agraveze starea celui judecat. Dar ei sunt îndepărtați din jurul sufletului care și-a pus nădejdea în Hristos, de către îngerii buni, care îi întăresc încrederea și îi dau curaj. Iar alături de îngeri, și sfinții, în frunte cu Maica Domnului, precum și Biserica de pe pământ, prin rugăciunile ei, au un rol la stabilirea soartei sufletului care se prezintă la judecată.

Este semnificativă în această privință slujba înmormântării după rânduiala ortodoxă, în care se exprimă în mod deplin manifestarea sobornicității Bisericii pământești cu a celei cerești. Biserica de pe pământ se roagă fierbinte și cere puterilor îngerești și Bisericii din ceruri să i se alăture ei într'o rugăciune plenară către Mântuitorul Hristos, ca să așeze sufletul celui adormit în corturile drepților, „unde nu este durere, nici întristare, nici suspinare, ci viață fără de sfârșit".

Unii Părinți și scriitori bisericești, ca: Efrem Sirul, Chiril al Alexandriei și alții, au încercat să arate în mod amănunțit felul în care se face judecata particulară, ceea ce a dat naștere la învățătura despre *vămile văzduhului*. Preluînd această învățătură în rugăciunile și cântările ei de la slujba înmormântării, dar fără să-i atribuie caracterul de dogmă, Biserica ne dă putința să ne închipuim modul în care se face judecata particulară. După despărțirea de trup, sufletul este dus la judecată, fiind însoțit de îngeri și demoni. El trece prin anumite vămi, în prezența însoțitorilor săi, unde este cercetat pentru faptele pe care le-a săvârșit în viață. La fiecare vamă, el dă socoteală dacă a făcut sau nu anumite feluri de păcate. Dacă rezultatul cercetării e bun și el trece prin toate vămile, îngerii îl duc în rai, unde va fi părtaș fericirii veșnice. Dacă însă la vreuna dintre vămi se va descoperi că a făcut anumite păcate grele, duhurile rele îl iau cu ele și îl duc în iad. Dar în această cercetare amănunțită prin vămi, îngerii și demonii nu-i sunt numai însoțitori, ci și apărători sau acuzatori: în timp ce îngerii îi iau apărarea, demonii îl acuză, agravându-i situația, deoarece îi pun înainte și păcatele care i-au fost iertate prin pocăință. Desigur, cel care judecă sufletul la aceste vămi este Mântuitorul Hristos.

Deși această învățătură nu are caracter de dogmă, ea nu e contrară Sfintei Scripturi, deoarece în parabola bogatului nemilostiv și a săracului Lazăr se spune: *„Și a murit săracul și a fost dus de îngeri în sânul lui Avraam"* (Lc 16, 22), iar ideea că sufletele celor păcătoși sunt duse de îngerii răi rezultă din cuvintele Mântuitorului din parabola bogatului căruia i-a rodit țarina: *„Nebune, în noaptea aceasta ți se va lua sufletul..."* (Lc 12, 20).

Cu toate că învățătura despre vămile văzduhului e acceptată de unii dogmatiști ortodocși, aceste vămi desigur nu trebuie înțelese în sens material, ci spiritual, deoarece și sufletul care trece prin el este de natură spirituală. Ceea ce trebuie reținut din ea este ideea fundamentală pe care o exprimă: îndată după despărțirea de trup, sufletul trebuie să se supună unei cercetări, unei judecăți spre a primi răsplata sau pedeapsa cuvenită pentru modul în care a viețuit în trup pe pământ. Iar dacă unii aghiografi descriu aceste vămi într'un mod concret și realist, trebuie să ne dăm seama că aceasta se face în mod simbolic.

Starea sufletelor după moarte

Atât Sfânta Scriptură, cât și Sfânta Tradiție ne dau numeroase mărturii despre viața viitoare, vorbind despre fericirea sau osânda care îi așteaptă pe cei ce s'au mutat din această viață. E adevărat însă că în ele nu se precizează totdeauna dacă starea de fericire sau nefericire urmează imediat după moarte, sau numai după judecata universală, dar ele sunt unanime în afirmația că după moarte, pentru sufletele celor adormiți începe fie o viață fericită, fie una plină de suferințe.

Ceea ce se poate reține în general din scrierile duhovnicești ale unor Sfinți Părinți este, pe de o parte, că fie îngerii, fie demonii iau în primire sufletele celor adormiți îndată după moarte, spre a le înfățișa la judecata particulară, iar pe de alta, că fericirea primită de drepți după judecata universală, ca și nefericirea celor păcătoși vor fi cu mult mai mari decât cele primite de aceștia după judecata particulară.

Numeroși Sfinți Părinți descriu fericirea drepților, ca și nefericirea păcătoșilor, în culori foarte vii. Sfântul Ioan Gură de Aur descrie fericirea drepților îndată după moarte, deci judecata particulară, ca fiind viață netulburată, locul unde nu mai este nici întristare, nici durere, unde nu sunt boli și patimi, nici pricini de păcate, unde nu mai este „al meu și al tău", acest cuvânt rece care introduce în viață toate relele și a născut nenumărate războaie. Cel drept e fericit fiindcă s'a urcat la o altă cetate, la cea a lui Dumnezeu, și părăsind Biserica aceasta de pe pământ, petrece în cea a celor întâi născuți și scriși în cer, și lăsând sărbătorile acestea, s'a mutat la sărbătoarea îngerilor (Evr 12, 22-24). Aici e o viață trăită într'o sărbătoare fără de sfârșit, iar în loc de belșug de grâu, de orz, de fructe, e peste tot numai rodul Duhului: iubire, blândețe; în loc de bărbați vestiți și frumos îmbrăcați, zeci de mii de îngeri, mii de arhangheli, cete de prooroci, adunări de drepți, iar în mijloc stă Împăratul, pe care cei de față îl văd neîncetat, pe cât pot ei să vadă, iar Acela îi împodobește pe toți cu strălucirea slavei Sale (D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, pag. 302).

Datorită faptului că fericirea deplină nu poate fi concepută fără o solidaritate și comuniune a tuturor celor drepți, care împreună cu îngerii și cu sfinții doresc și se bucură dacă în această comuniune vor intra toți cei ce măcar la sfârșitul vieții lor pământești au manifestat, prin pocăință, dorința de a se apropia de Hristos, Biserica noastră a păstrat și dezvoltat în doctrina ei ideea că, până la judecata universală, mai multe suflete pot fi scoase din iad (înțelegând prin iad nu atât o realitate locală, cât starea de nefericire în care trăiesc păcătoșii), prin rugăciunile celor vii, ale îngerilor și ale sfinților, în frunte cu Maica Domnului.

În Biserica Romano-Catolică, dimpotrivă, s'a dezvoltat o altă concepție cu privire la starea sufletelor după judecata particulară. Potrivit acestei concepții, fericirea pe care o primesc sufletele celor drepți după această judecată este desăvârșită și deplină, și va rămâne aceeași și după judecata universală, pe când nefericirea sufletelor întinate cu păcate grele este un chin deplin, care va rămâne neschimbat după judecata universală.

Însă pentru cei ce în viață au făcut pocăință pentru păcatele grele și au fost absolviți de pedeapsa veșnică, dar n'au dat în cursul vieții satisfacție pentru pedepsele temporale, ca și pentru cei cu păcate veniale (iertabile), pentru care însă n'au primit iertare, există *purgatoriul,* un foc curățitor, din care sufletele, după ce s'au curățit, trec și ele la locul de fericire al drepților, înainte de judecata universală.

Lăsând la o parte doctrina despre purgatoriu, despre care vom vorbi în curând, aici remarcăm doar că acestă concepție nu ține seama de faptul că după judecata universală, atât fericirea, cât și nefericirea vor fi trăite de suflet împreună cu trupul, așadar de omul întreg. A susține că fericirea drepților, ca și nefericirea păcătoșilor rămân aceleași și după judecata universală, înseamnă a nesocoti rolul trupului, organul de manifestare a sufletului și *„templu al Duhului Sfânt"* (1 Co 6, 19) și a nesocoti persoana umană ca întreg, cum ea va fi după învierea morților. Pe de altă parte, soarta sufletului după judecata particulară nu poate fi definitivă, deoarece la această judecată omul nu poate fi privit în asamblul său, dat fiind faptul că el este responsabil nu numai de faptele sale proprii, ci și de ale acelora pe care el i-a smintit, sau care l-au imitat cât a trăit el în viață. Spre a i se putea da o sentință dreaptă și definitivă, trebuie să fie luate în considerare și efectele pe care le-au produs faptele sale la contemporani și la urmași. Aceste efecte nu pot fi însă cunoscute îndată ce el a murit. De aceea, ele vor putea fi luate în considerare numai la judecata universală.

O altă consecință a acestei concepții stă în faptul că în romano-catolicism, fericirea drepților este văzută numai în contemplarea esenței divine, și nu în comuniunea drepților cu Dumnezeu. Omul însă nu e în stare să contemple esența divină, care îi va rămâne astfel în veci necuprinsă și ascunsă, chiar dacă vom vedea *„față către față"* (1 Co 13, 12).

Rai și iad

Pe temeiul celor cuprinse în Revelație, teologia mai veche, ori de câte ori s'a ocupat de fericirea drepților din ceruri, ca și de nefericirea celor păcătoși, a numit locul de fericire *rai,* iar cel de suferință și osândă *iad.* Astfel, raiul și iadul au fost înțelese ca două locuri și stări total deosebite, unul de fericire, iar altul de pedeapsă, între care există o mare prăpastie, încât nimeni nu poate să treacă din iad în rai, sau din rai în iad (Lc 16, 26).

Fără să renunțe total la reprezentarea raiului și iadului sub formă spațială, potrivit cuvintelor Mântuitorului: *„Împărăția lui Dumnezeu este înlăuntrul vostru"* (Lc 17, 21), ca și a unor descrieri ale Sfinților Părinți, teologia mai nouă a văzut raiul și iadul mai mult ca o stare sau o realitate existențială, legată indisolubil și de factorul subiectiv, de ceea ce dorește, simte, trăiește sau suferă omul, în felul acesta prăpastia dintre rai și iad putând fi reprezentată și altfel decât spațial.

În acest sens, Sfântul Ioan Damaschin vorbind despre chinurile iadului, spune că focul de acolo care îi arde pe cei păcătoși constă în pofta ce nu-și găsește materia pentru a fi satisfăcută, deci lipsa celor materiale în stare să satisfacă poftele și să producă plăcerile este elementul obiectiv al chinurilor iadului. Cei drepți însă, care poftesc binele, adică cei ce își îndreaptă pofta și dorința numai după Dumnezeu, se bucură și se

împărtășesc de El în măsura în care Îl doresc. Sfântul Isaac Sirul susține că păcătoșii în gheena focului vor fi biciuiți de flăcările iubirii. Cei ce își dau seama că au păcătuit împotriva iubirii suportă o suferință mai mare decât cea produsă de torturile cele mai înfricoșătoare. Căci iubirea lucrează în două feluri diferite: ea devine bucurie în cei fericiți și suferință în cei respinși.

Ținând seama de cele de mai înainte, înseamnă că sufletele care au ajuns în iad după judecata particulară nu sunt supuse unor chinuri materiale, cum a accentuat adeseori teologia catolică, ci suferințele lor se datoresc neputinței de a-și îndrepta dorința spre comuniunea cu Dumnezeu, care acolo este „totul în toate", ele rămânând în suferințele provocate de lipsa plăcerilor materiale de care au fost legați în viața pământească, ca și de lipsa iubirii. Un astfel de suflet rămâne izolat și lipsit de orice relații, încât nu mai poate să păcătuiască, deși ar vrea, fiind condamnat la o insuportabilă singurătate.

În schimb, cei ce au trăit încă aici pe pământ în comuniune cu Hristos, în rai vor avea un plus de comuniune care o va continua pe cea din viața pământească. Ei vor fi mai aproape de Hristos, desigur sufletește, de „duhurile drepților" celor desăvârșiți, de zecile de mii de îngeri, de mulțimea celor ce stau înaintea tronului și a Mielului, îmbrăcați în haine albe (Evr 12, 22-23; Ap 17, 9-10). Ei vor fi, cum spune Psalmistul, *„în curțile Domnului"*, în *„curțile casei Dumnezeului nostru"*, în dulceața și fericirea comuniunii cu Hristos și cu toți cei ai Lui.

Starea de fericire a drepților în rai, ca și cea de nefericire a păcătoșilor în iad, în Revelație sunt înfățișate mai mult sub formă de imagini, iar Sfinții Părinți și unii teologi care le descriu, scot în evidență sau insistă fie asupra unui aspect, fie asupra altuia al acestor stări. Însă din cele cuprinse în Revelație, ca și din descrierile unor Părinți duhovnicești ori teologi, se pot deduce următoarele:

1. Drepții din rai sunt liberi de orice necazuri, dureri și suferințe (Ap 21, 4). Ei trăiesc într'o stare de liniște și bucurie deplină, fiind în afară de orice dorință, de poftă nesatisfăcută sau schimbare în timp, petrecând într'o continuă sărbătoare.

2. În rai, drepții ajung în posesia unor bunuri spirituale care n'au analogie în lumea aceasta. Referitor la aceste bunuri, Sfântul Apostol Pavel zice: *„Cele ce ochiul n'a văzut și urechea n-a auzit și la inima omului nu s'au suit, acestea le-a gătit Dumnezeu pentru cei ce-L iubesc"* (1 Co 2, 9).

3. Drepții trăiesc în comuniune cu Mântuitorul Hristos, cu îngerii și cu sfinții. Este fericirea pe care numai comuniunea cu cei desăvârșiți o poate da, căci sufletul își păstrează și aici caracterul omenesc de ființă socială, neputând fi fericit în izolare, ci numai într'o comuniune în care domnește iubirea, dreptatea, pacea, dăruirea.

4. Iadul fiind locul sau starea în care ajung sufletele păcătoșilor după judecata particulară, numirile ce i se dau de: focul gheenei (gheena focului), foc nestins, focul cel veșnic, pieire, întunericul cel mai dinafară, iezerul de foc, locul de chin, depărtare de la privirea lui Dumnezeu și altele, sunt imagini prin care se arată feluritele suferințe pe care le îndură cei ce se află acolo; aceste suferințe constau în următoarele:

a. Îndepărtarea de Dumnezeu și lipsa de comuniune cu El;

b. Lipsa de comuniune și de orice legătură cu îngerii, sfinții și drepții;

c. Traiul în societatea duhurilor rele și a sufletelor oamenilor răi;

d. Mustrările de conştiinţă, arătate prin expresia: *„viermele lor nu moare"* (Mc 9, 44);

e. *„Aruncarea în întunericul cel mai dinafară"*, groaza de necunoscut, din lipsa totală a oricărei lumini;

f. *„Plângerea şi scrâşnirea dinţilor"*, care exprimă dureri şi suferinţe insuportabile;

g. „Focul" sau „văpaia" în care se chinuie păcătoşii e un foc material care arde, dar chinurile lui şi îndeosebi „setea" de cele duhovniceşti sunt mai mari decât ale oricărui foc, deoarece acesta nu ucide, nu mistuie, ci numai chinuieşte.

E necesar să amintim că, deşi toţi drepţii sunt fericiţi, ajungând în posesia bunurilor netrecătoare în comuniunea cu Dumnezeu, starea lor nu este identică, cu alte cuvinte, ei nu se bucură de fericire în acelaşi grad, deoarece fiecare îşi ia răsplata după osteneala sa în viaţă (1 Co 3, 8). În această privinţă, *Mărturisirea Ortodoxă* spune: „Fiindcă sufletele se mută din această lume nu tot cu aceeaşi măsură a harului, apoi şi după mutarea din lume nu se aşază toţi pe aceeaşi treaptă a fericirii" (*Mărt. Ort.* I, 62). Referindu-se la cuvintele Mântuitorului: *„În casa Tatălui Meu multe locaşuri sunt"* (In 14, 2), Sfântul Vasile cel Mare spune că „unii se vor odihni într'o stare perfectă şi mai înaltă, iar alţii într'o stare mai redusă, dar toţi se vor cinsti cu liniştea". Şi desigur, aceasta este şi starea păcătoşilor din iad: unii vor suferi pedepse mai aspre şi mai mari, iar alţii mai mici, toţi pe măsura răutăţii lor.

Biserica învaţă că aceia care după judecata particulară se duc în iad, fără însă ca în viaţă să fi manifestat o atitudine potrivnică comuniunii cu Dumnezeu, ci mai mult o indiferenţă faţă de Acesta, vor avea posibilitatea ca iadul să nu fie pentru ei etern. Aceasta datorită pe de o parte faptului că ei au manifestat căinţă cel puţin în ultimele clipe ale vieţii lor pământeşti, iar pe de alta, datorită rugăciunilor îngerilor, sfinţilor, drepţilor şi Bisericii de pe pământ. Dar cei ce nu vor putea ieşi din iad până la judecata universală nu vor mai putea ieşi de acolo niciodată.

Învăţătura romano-catolică despre purgatoriu

Precum s'a văzut din cele mai dinainte, învăţătura Bisericii noastre afirmă că sufletele celor adormiţi, de la judecata particulară până la cea universală, se află în rai sau în iad, cei din rai primind numai o parte din fericire, iar cei din iad numai o parte din nefericire. Prin rugăciunile şi mijlocirile Bisericii din cer şi a celei de pe pământ, soarta unora dintre cei ce se află în iad poate fi schimbată, în sensul că, până la judecata universală, ei au posibilitatea să fie scoşi din iad.

Biserica Romano-Catolică a creat o dogmă nouă, anume că între rai şi iad mai există un loc în care merg sufletele celor ce au primit iertare pentru păcatele grele, fiind scăpaţi de osânda veşnică, dar n'au dat satisfacţie prin împlinirea pedepselor temporare, impuse de Biserică, sau au murit încărcaţi de păcate uşoare, pentru care însă în viaţă n'au primit iertare. Acest loc este *purgatoriul,* unde aceste suflete se curăţă prin pedepse purificatoare pe care le suferă acolo şi ele pot fi ajutate de Biserică să scape mai curând de aceste pedepse, prin rugăciuni, milostenie şi alte acte de pietate făcute pentru ei, spre a se duce în locul fericirii veşnice. În sprijinul acestei învăţături, romano-catolicii invocă numeroase texte din Vechiul şi Noul Testament, pe unele interpretându-le în sens literal, iar

pe altele în sens metaforic sau alegoric. Dar textul clasic invocat de ei este cel din I Corinteni 3, 11-15: *„Nimeni nu poate pune altă temelie afară de cea pusă, care este Iisus Hristos. Iar de zidește cineva pe această temelie aur, argint, pietre scumpe, lemne, fân, trestie, lucrul fiecăruia se va face cunoscut, căci ziua (Domnului) îl va vădi: pentru că se va descoperi cu foc și lucrul fiecăruia îl va lămuri focul așa cum este. Și de va rămâne lucrul cuiva pe care l-a zidit, plată va lua; iar dacă lucrul cuiva va arde, se va păgubi, iar el se va mântui, însă așa ca prin foc"*.

Acest text invocat ca mărturie principală pentru existența purgatoriului are însă cu totul alt sens decât acela pe care i-l dau teologii romano-catolici. Mai întâi, el nu se referă la toți oamenii, ci, precum rezultă din context, în el este vorba numai de lucrarea propovăduitorilor Evangheliei, ca Petru, Pavel, Apolo și alții, lucrare care Îl are drept temelie pe Iisus Hristos și a cărei valoare e asemănată cu aur, argint, pietre scumpe, lemne, fân, trestie. Focul care va dovedi valoarea lucrării fiecărui propovăduitor este „focul" din ziua judecății de apoi și nicidecum un foc premergător acesteia. Acest foc va mistui întreg cerul și pământul spre a le face noi (2 Ptr 3, 10 ș.u.). Propovăduitorul a cărui lucrare nu va arde va lua plată, în timp ce acela a cărui lucare va arde se va păgubi, iar el totuși se va mântui, însă așa ca prin foc, adică greu.

Ideea pe care vrea să o exprime aici Apostolul Pavel este că lucrarea de evanghelizare a fiecărui propovăduitor se va lămuri prin focul judecății de apoi, când cei ce au zidit bine (pe temelia Hristos) vor lua plată, iar cei ce au zidit mai slab se vor păgubi (adică nu vor lua plată), iar ei înșiși, având intenții curate în lucrarea de evanghelizare, se vor mântui greu, *„așa ca prin foc"*.

Dar chiar dacă ne-am sili să înțelegem acest text fără să ținem seamă de context – ceea ce ar fi împotriva regulilor elementare de ermeneutică – și l-am interpreta în sensul că Apostolul Pavel vrea să spună că toate faptele omului vor fi supuse unei judecăți aspre în „Ziua Domnului", Care va lămuri dacă ele au fost bune sau rele, așa cum se lămuresc diferitele obiecte trecute prin foc, nici atunci nu rezultă din el existența purgatoriului, ci numai faptul că acela ale cărui fapte au fost găsite meritorii va fi răsplătit, iar acela ale cărui fapte nu au rezistat focului judecății finale se va păgubi, deci nu va lua răsplată, însă ținând seama de lipsa de intenție rea, nu va fi condamnat, ci se va mântui greu, *„așa ca prin foc"*. Nu încape nici o îndoială că expresia *„așa ca prin foc"* trebuie înțeleasă în sens figurat, însemnând o judecată severă, aspră, necruțătoare, dar dreaptă.

De altfel, majoritatea Sfinților Părinți refuză să admită un loc intermediar între rai și iad, în care ar putea sta unele suflete după moarte. Dacă totuși unii Părinți și scriitori bisericești, atât răsăriteni, cât și apuseni, par să admită un loc intermediar între rai și iad, acesta n'are caracterul purgatoriului de foc curățitor, iar sensul afirmațiilor lor despre acel loc nu e decât acela de a întări credința că rugăciunile celor vii sunt folositoare celor morți, care n'au o soartă definitivă după judecata particulară. Singur Fericitul Augustin își exprimă credința în purgatoriu, dar nu în toate scrierile sale. Astfel, în scrierea despre merit și pedeapsă refuză să admită purgatoriul: „Nu este vreun loc mijlociu, ca cineva care nu este cu Hristos să poată fi altundeva decât cu diavolul". În schimb, în *De civitate Dei*, zice: „Unii suferă pedepsele temporare numai în această viață, alții după moarte, alții și acum și atunci însă înaintea celei mai aspre și mai cunoscute judecăți".

Dar doctrina despre purgatoriu nu poate fi admisă nici din alte considerente. Astfel justificarea existenței purgatoriului se bazează pe ideea că sufletul, prin pedepsele pe care le suferă acolo, dă satisfacție lui Dumnezeu pentru păcatele săvârșite în viață. Această idee este însă total greșită, pentru că, mai întâi, nici un om nu poate da satisfacție lui Dumnezeu prin nimic, iar apoi, pentru că Mântuitorul Hristos prin jertfa Sa ne-a eliberat din robia păcatului și a morții o dată pentru totdeauna, încât noi nu mai trebuie să dăm nici o satisfacție lui Dumnezeu. Iar dacă admitem că omul se poate mântui singur prin suferințele îndurate în purgatoriu, atunci nu mai era nevoie de jertfa Mântuitorului Hristos. Totodată, doctrina despre purgatoriu diminuează importanța Pocăinței ca Taină, căci prin ea se iartă nu numai păcatele, ci și pedepsele pe care omul ar trebui să le sufere pentru ele. Admițând că și după Pocăință omul trebuie să-I dea satisfacție lui Dumnezeu, înseamnă a nesocoti valoarea acestei Taine, împotriva încredințării Domnului: *„Oricâte veți lega pe pământ, vor fi legate și în cer, și oricâte veți dezlega pe pământ, vor fi dezlegate și în cer"* (Mt 18, 18).

Doctrina despre purgatoriu nu precizează însă care este natura acestui foc curățitor. Căci dacă e vorba de un foc material, atunci sufletul, având natură spirituală, nu poate fi supus suferințelor prin acest foc. Iar dacă e un foc de natură spirituală, acesta ar trebui să aibă ca efect o îmbunătățire, o perfecționare a sufletului când iese de acolo, ceea ce nu se întâmplă.

Prin admiterea purgatoriului, se denaturează complet raportul dintre om și Dumnezeu, deoarece mântuirea pe care o dobândesc sufletele ieșite din purgatoriu e efectuată asupra lor ca asupra unor obiecte, întrucât prin aceste suferințe sufletul nu suferă nici o schimbare în bine, ci rămâne același, în starea în care a fost când a intrat în purgatoriu. Dar fiindcă aici se află în stare grațială, mântuirea sufletelor din purgatoriu e sigură; Dumnezeu nu intervine pentru scurtarea pedepselor din purgatoriu, în schimb papa le poate scurta prin *indulgențe*. Curățirea pe care sufletele din purgatoriu o suferă pare a fi mai mult de natură externă, iar când petele păcatului s'au șters, cel curățat iese automat de acolo și este primit în ceata drepților, în rai. Biserica Ortodoxă nu cunoaște o asemenea stare și consideră această inovație a purgatoriului drept dorința romano-catolicilor de a oferi papei o și mai mare putere asupra credincioșilor. Doctrina aceasta aduce o slăbire a conștiinței creștinului, acesta păstrând convingerea că ceea ce n'a făcut în viață pentru mântuire, va putea face după moarte. Cu alte cuvinte, purgatoriul poate fi socotit de către unii drept ultima șansă pentru dobândirea mântuirii, ceea ce e în dezacord cu ceea ce spune Sfântul Apostol Pavel: *„...lucrați cu frică și cu cutremur la mântuirea voastră"* (Flp 2, 12).

Învățătura despre purgatoriu a fost respinsă de Biserica noastră, deoarece este contrară nu numai Revelației, ci și rațiunii. Ea a fost necunoscută în timpul Sinodului V ecumenic (553), care a condamnat învățătura lui Origen, anume că suferințele și chinurile iadului vor avea sfârșit. Dacă atunci ar fi fost cunoscută învățătura despre purgatoriu, sinodul ar fi menționat măcar în treacăt că numai chinurile celor din purgatoriu vor avea sfârșit. Dar dacă sinodul n'a pomenit nimic despre aceasta, înseamnă că învățătura despre purgatoriu n'a existat atunci sau că era încă necunoscută.

Sinoadele de la Lyon (1274) şi Florenţa (1439) s'au pronunţat în favoarea acestei doctrine. Dar din cauza atacurilor vehemente împotriva ei, venite din partea protestanţilor, conciliul din Trident (1546) a confirmat-o, dar s'a ocupat numai în treacăt de ea. A recomandat totuşi să se evite pe cât posibil a vorbi poporului despre purgatoriu, „spre a nu da naştere la sminteli şi prejudicii".

B. Eshatologia universală
A doua venire a Domnului Iisus Hristos

Semnele Parusiei

Eshatologia cuprinde învăţătura Bisericii nu numai despre sfârşitul individual, ci şi despre evenimentele care se vor petrece la sfârşitul lumii acesteia şi anume: sfârşitul chipului lumii acesteia şi noua ei formă desăvârşită, când se va petrece a doua venire a Domnului sau *Parusia*, învierea obştească a morţilor, schimbarea trupurilor celor vii şi judecata universală, după care va începe viaţa veşnică a oamenilor în starea de fericire sau nefericire.

Nu se poate şti cu certitudine care va fi ordinea în care se vor petrece aceste evenimente, dar este probabil că cel puţin primele trei se vor desfăşura deodată, după care vor urma celelalte.

Cu toate că timpul venirii celei de a doua a Mântuitorului n'a fost precizat, şi aceasta datorită faptului că Domnul Iisus Hristos a atras atenţia tuturor ca să fie pregătiţi, căci atunci când nici nu se vor gândi va veni Fiul Omului, uneori şi Apostolii au crezut că venirea Fiului Omului e foarte aproape (1 Ptr 4, 7; 1 In 22, 18). Alteori însă, când s'au ivit neînţelegeri între credincioşi pe această temă, deoarece unii socoteau că ziua Domnului a şi venit, iar alţii că ea nu va veni, Apostolii au fost nevoiţi să le dea lămuriri, spunându-le că ea se va produce într'un timp mai îndepărtat, dar certitudinea ei rămâne. În acest sens au procedat Sfinţii Apostoli Petru şi Pavel (2 Ptr 3, 4 ş.u.; 1 Tes 5, 1; 2 Tes 2, 1 ş.u.).

Totuşi, din cele spuse de Mântuitorul Apostolilor Săi în legătură cu a doua Sa venire, de asemenea din cele ce se cuprind în unele Epistole pauline şi în Apocalipsă, rezultă că Parusia Domnului va fi precedată de anumite semne, din împlinirea cărora se va putea deduce că ea nu este departe. Aceste semne sunt:

1. Propovăduirea Evangheliei la toate neamurile.

Între profeţiile făcute de Mântuitorul cu privire la sfârşitul lumii este şi aceasta: *„Şi se va propovădui această Evanghelie a împărăţiei în toată lumea, spre mântuire la toate neamurile, şi atunci va veni sfârşitul"* (Mt 24, 14). Din această profeţie nu rezultă că Evanghelia va fi primită de toate popoarele, de asemenea nici faptul că sfârşitul va veni îndată ce

Evanghelia va fi propovăduită la toată lumea. Așadar, esențialul este ca la toate popoarele din lumea întreagă, indiferent de mulțimea lor și de locul în care trăiesc, să se fi vestit Evanghelia prin propovăduitori, indiferent dacă ea va fi primită sau nu;

2. Ivirea de prooroci mincinoși și căderea multora de la credință, precum și înmulțirea fărădelegilor între oameni.

Despre apariția proorocilor mincinoși, Mântuitorul spune: *„Și mulți prooroci se vor scula și vor amăgi pe mulți și din pricina fărădelegii se va răci dragostea multora"* (Mt 24, 11-12). Sfântul Apostol Pavel descrie astfel timpurile grele ce vor veni în zilele de apoi: *„Pentru că oamenii vor fi iubitori de sine, nemulțumitori, necuvioși, lipsiți de dragoste, neînduplecați, clevetitori, neînfrânați, cruzi, neiubitori de bine, vânzători, necuviincioși, îngâmfați, iubitori mai mult de desfătări decât de Dumnezeu, având înfățișarea credinței adevărate, dar tăgăduind puterea ei"* (2 Tim 3, 2-5). „Înmulțirea fărădelegii" se va produce, pe de o parte, datorită amăgirii multor oameni de către prooroci mincinoși, iar pe de alta, ca urmare a slăbirii și decăderii de la credință a unora.

3. Venirea lui Antihrist.

Numele de Antihrist înseamnă adversar sau dușman al lui Hristos. El se referă fie la dușmanii lui Hristos în general, fie la o persoană anume, diavolul, sau o unealtă a sa, un trimis al Satanei, spre a-L combate pe Hristos, și care-i va atrage la rătăcire pe mulți. Puterea lui însă va înceta la venirea Domnului. Sfântul Apostol Ioan zice: *„Copii, este ceasul de pe urmă, și precum ați auzit că vine antihrist, iar acum mulți antihriști s'au arătat – de aici cunoaștem că este ceasul de pe urmă"* (1 In 2, 18), iar Sfântul Apostol Pavel spune: *„Să nu vă amăgească nimeni în nici un chip...; că va veni întâi lepădarea de credință și se va arăta omul păcatului, fiul pierzării, potrivnicul... cel fără de lege, pe care Domnul Iisus îl va ucide cu Duhul gurii Sale și îl va nimici cu strălucirea venirii Sale. Iar venirea aceluia va fi lucrarea lui Satan însoțit de tot felul de puteri și de semne și minuni mincinoase"* (2 Tes 2, 3, 8-9).

4. Venirea pe pământ a lui Enoh și Ilie.

Aceștia sunt cei doi martori ai Domnului, care au fost ridicați cu trupul la cer, și care vor fi trimiși de Domnul pe pământ, pentru a-L predica oamenilor pe Hristos. În lupta cu Antihrist, ei vor fi răpuși și omorâți, dar după trei zile și jumătate vor învia, iar peste cei ce s'au bucurat de moartea lor va cădea frică mare (Ap 11, 3-11).

5. Multe și mari catastrofe în natură și între oameni.

Atrăgându-le atenția Apostolilor să nu se lase amăgiți de învățători și prooroci mincinoși care vor veni în numele Lui, Mântuitorul le-a spus semnele care vor trebui să se întâmple mai înainte de sfârșit, cu toate că acesta nu va veni îndată (Lc 21, 9); asemenea semne vor fi: foamete, secetă, ciumă, cutremure de pământ, întunecări de soare și de lună, războaie și vești de războaie (Mt 24, 4 ș.u.; Mc 13, 7-13; Lc 21, 9-19). Astfel de fenomene au fost totdeauna, dar acuma se vor înmulți, prin ele Dumnezeu voind să arate că acestea trebuie să se întâmple mai înainte de a veni sfârșitul.

6. Convertirea poporului evreu la creştinism.

Unul din semnele cele mai semnificative cu privire la a doua venire a Domnului va fi convertirea poporului evreu la creştinism. Acest eveniment important a fost profeţit şi în Vechiul Testament de proorocul Osea astfel: *„Fiii lui Israel se vor întoarce la credinţă şi-L vor căuta pe Domnul Dumnezeul lor şi pe David, împăratul lor, iar la sfârşitul zilelor cele de pe urmă se vor apropia cu înfricoşare de Domnul şi de bunătatea Lui"* (Os 3, 5). Sfântul Apostol Pavel spune şi mai clar: *„Pentru că nu voiesc să nu ştiţi voi, fraţilor, taina aceasta... că împietrirea lui Israel s'a făcut în parte, până ce va intra tot numărul păgânilor. Şi aşa tot Israelul se va mântui, precum este scris: Din Sion veni-va Izbăvitorul şi va îndepărta nelegiuirile de la Iacov; şi acesta este legământul Meu cu ei, când voi ridica păcatele lor"* (Rm 11, 25-27).

7. Arătarea pe cer a semnului Fiului Omului.

Semnul Fiului Omului este crucea, fiindcă prin ea Mântuitorul a câştigat biruinţa asupra morţii. Despre arătarea acestui semn, Mântuitorul a spus: *„Atunci se va arăta pe cer semnul Fiului Omului... şi vor vedea pe Fiul Omului venind pe norii cerului cu putere şi cu slavă multă"* (Mt 24, 30).

Fără îndoială, toate aceste semne se vor întâmpla înainte de a doua venire a Domnului, dar ordinea în care ele vor apărea rămâne necunoscută. Împlinirea lor va fi însă un indiciu că sfârşitul lumii este aproape, deci cei ce nu s'au pocăit vor avea posibilitatea să se îndrepte măcar în ceasul al unsprezecelea.

Ţinând seama de cele cuprinse în Scriptura Noului Testament, ne putem face o imagine despre modul în care se va petrece Parusia Domnului. La apariţia pe cer a semnului Fiului Omului (Mt 24, 30) şi la sunetul arhanghelului din trâmbiţa lui Dumnezeu (1 Tes 3, 16), precum şi la glasul Fiului lui Dumnezeu (In 5, 28), Domnul Se va pogorî din cer îmbrăcat în slavă şi cu putere multă, înconjurat de îngerii Săi (Mt 24, 30, 16, 27). El va veni în acelaşi trup preamărit cu care a înviat şi S'a înălţat la cer (FA 1, 11). În aceeaşi clipă se va produce prefacerea lumii sau schimbarea chipului lumii acesteia (2 Ptr 3, 12-13), învierea morţilor şi schimbarea trupurilor celor vii (1 Tes, 4, 16-17; 1 Co 15, 51). Revenit pe noul pământ, Domnul Se va aşeza pe scaunul de judecată, fiind înconjurat de îngeri, de apostoli şi de sfinţi (Mt 19, 28; Lc 22, 30; 1 Co 6, 2).

Am menţionat mai înainte că schimbarea chipului acestei lumi sau prefacerea ei, a doua venire a Domnului şi învierea morţilor se vor petrece oarecum deodată: lumea se va preface cu iuţeală de fulger, din pământul transfigurat vor învia trupurile morţilor, iar ale celor vii se vor schimba şi deodată cu acestea va avea loc Parusia. De fapt, atât cauza prefacerii lumii, cât şi a învierii morţilor va fi a doua venire a Domnului, de aceea ziua în care vor avea loc toate acestea se numeşte *„Ziua Domnului Iisus"* (1 Co 5, 5; 2 Co 1, 14). Ea însă poartă şi alte numiri: ziua cea de apoi (In 6, 39; 11, 24; 12, 48), ziua Domnului cea mare şi slăvită (FA 2, 20), ziua cea mare (Iuda 11, 6), ziua mântuirii (2 Co 6, 2), ziua veacului (2 Ptr 3, 18), ziua Fiului Omului (Lc 17, 24), iar fiindcă în această zi se va face judecata universală, ea poartă numeroase numiri şi în legătură cu aceasta: ziua judecăţii (Mt 11, 22; 2 Ptr 2, 9), ziua cercetării (1 Ptr 2, 12), ziua cea mare a mâniei (Ap 6, 17), ziua mâniei şi arătării dreptei judecăţi a lui Dumnezeu (Rm 2, 15).

Dacă Sfântul Apostol Petru spune că în ziua Domnului *„stihiile lumii vor arde"* (2 Ptr 3, 10), aceasta înseamnă că lumea înnoită, transfigurată, numită de Apostol *„ceruri noi și pământ nou"* (2 Ptr 3, 13) trebuie să fie precedată de descompunerea lumii actuale, în scopul de a se curăți și înnoi, așa după cum și oamenii trebuie să treacă prin moarte și putrezire pentru a învia cu trupurile nestricăcioase și nemuritoare. Căci precum înainte de a-l crea pe om, Dumnezeu a creat lumea în care să viețuiască, așa și la sfârșitul lumii va transfigura lumea prezentă, dându-i un chip nou, potrivit cu noul chip al oamenilor.

Învierea morților

Învierea morților este unul din adevărurile fundamentale ale învățăturii creștine. Prin înviere se înțelege revenirea la viață a trupului unui om, după ce acesta a murit cu adevărat. Dacă aceasta se întâmplă după ce trupul celui mort a putrezit, prin înviere se înțelege reconstituirea trupului din elementele care l-au compus și revenirea lui la viață prin unirea din nou cu sufletul său. Așadar, prin înviere se reconstituie persoana umană, spre a forma aceeași unitate în care a trăit pe pământ. Sufletul fiind nemuritor, n'are nevoie de înviere, pe când trupul fiind supus descompunerii îndată ce sufletul îl părăsește, are nevoie de înviere pentru a se prezenta la obșteasca judecată împreună cu sufletul, în aceeași unitate în care a trăit pe pământ. Așadar, învierea morților este revenirea la viață a tuturor oamenilor care au trăit de la Adam încoace, și au murit înainte de Parusia Domnului.

Învățătura Bisericii despre învierea morților se cuprinde succint în articolul 11 din Simbolul Credinței: „Aștept învierea morților". Ea se întemeiază pe Revelație, credința în învierea morților având-o și cei din Vechiul Testament (cf. Is 26, 19; Iz 37, 1-14). Când Mântuitorul îi spune Martei că fratele ei Lazăr va învia, ea răspunde: *„Știu că va învia, la înviere, în ziua cea de apoi"* (In 11, 24).

Într'o formă mai clară și cu mai multe detalii, adevărul despre învierea morților este cuprins în Noul Testament. Astfel, într'o cuvântare adresată iudeilor, Mântuitorul le spune acestora: *„Amin, amin, grăiesc vouă, că vine ceasul și acum este, când morții vor auzi glasul Fiului lui Dumnezeu, și care vor auzi vor învia... căci vine ceasul în care toți cei din morminte vor auzi glasul Lui și vor ieși cei ce au făcut cele bune întru învierea vieții, iar cei ce au făcut cele rele întru învierea osândirii"* (In 5, 25, 28-29). La fel, Apostolii propovăduiesc cu multă convingere învierea morților (FA 24, 15).

Cel ce demonstrează însă cu mai multă putere învierea morților este Sfântul Apostol Pavel. Celor care spun că morții nu înviază, el le răspunde: *„Dacă nu este înviere a morților, nici Hristos n'a înviat"* (1 Co 15, 13). Iar dacă Hristos n'a înviat, atunci propovăduirea Apostolilor despre înviere este zadarnică, iar credința celor ce îi ascultă este deșartă (1 Co 15, 14). Dar adevărul Învierii lui Hristos nu poate fi negat nicidecum, iar Hristos S'a făcut începutul învierii celor adormiți (1 Co 15, 20). Căci precum moartea a venit printr'un om (Adam), tot printr'un om (Hristos) vine și învierea morților (1 Co 15, 21).

Precum se vede, Apostolul neamurilor dovedește adevărul învierii morților prin realitatea Învierii lui Hristos, ajungând la concluzia că, precum toți oamenii au murit în Adam, așa toți vor învia în Hristos (1 Co 15, 22). Același Apostol dă răspuns și

eventualelor întrebări pe care le-ar putea pune cineva: Cum înviază morţii şi cu ce trup? Răpunsul Apostolului este dat printr'o frumoasă analogie: sămânţa care se aruncă în pământ nu răsare decât dacă putrezeşte, iar dacă răsare, Dumnezeu îi dă forma plantei a cărei sămânţă este (1 Co 15, 35-37).

După învăţătura Bisericii, învierea morţilor va fi universală, căci vor învia deodată atât drepţii, cât şi păcătoşii (In 5, 28 şi urm.; FA 24, 15). În esenţa lor, trupurile înviate vor fi identice cu cele dinainte de moarte, deci ele nu-şi vor pierde fiinţa, ci numai şi-o vor schimba asemenea trupului Mântuitorului Hristos înviat. Deoarece trupurile îşi vor păstra identitatea, rezultă că oamenii înviaţi se vor deosebii unii de alţii după vârstă şi după gen, fără însă să aibă defectele corporale pe care le-au avut în viaţă (orb, ciung, şchiop, etc.). Dacă Mântuitorul a răspuns saducheilor că *„la înviere nici nu se vor însura, nici nu se vor mărita, ci vor fi ca îngerii lui Dumnezeu"* (Mt 22, 30), aceasta nu înseamnă că între trupurile înviate va fi uniformitate, deci nu va fi deosebire de gen, vârstă, cunoştinţe etc., ci numai că aceste trupuri nu vor mai avea trebuinţele şi felul de viaţă pe care le-au avut pe pământ.

Fiind asemănătoare trupului Mântuitorului de după Înviere, trupurile celor înviaţi vor avea însuşiri asemănătoare trupului Domnului. Astfel, ele vor fi: *nestricăcioase, nemuritoare, pline de putere, duhovniceşti, cereşti, îmbrăcate în slavă* (cf. 1 Co 15, 40-54), *înfricoşătoare.*

1. Deoarece trupurile înviate au devenit *nestricăcioase*, ele nu vor mai fi supuse schimbării sau alterării, şi nici bolilor şi morţii. Nu vor avea nevoie de hrană materială care se descompune, de aceea nu va fi nimic stricăcios în ele. Fiind în afara oricăror trebuinţe materiale, drepţii se vor putea bucura de o viaţă spirituală deplină, pe când cei răi vor fi supuşi unor suferinţe continue.

Faptul că Mântuitorul a mâncat şi a băut după Învierea Sa din morţi (Lc 24, 43; FA 10, 4), nu înseamnă că trupul Său înviat a avut nevoie de mâncare şi băutură, ci aceasta a făcut-o numai spre a-i convinge pe ucenicii Săi că a înviat şi nu este o nălucă.

2. Prin Învierea Sa, Mântuitorul Hristos a învins moartea pentru totdeauna în propriul Său trup. Biruinţa asupra morţii, când puterea ei va fi definitiv distrusă va fi deplină numai o dată cu învierea obştească (1 Co 15, 26). Aceasta înseamnă că trupurile înviate vor fi *nemuritoare* de data aceasta prin însăşi natura lor. Această însuşire, alături de cea a nestricăciunii, o vor avea deopotrivă şi trupurile drepţilor, şi ale păcătoşilor.

3. Dacă în viaţa pământească oamenii suferă de slăbiciuni cauzate de diferite boli, de lipsă de hrană, de lipsă de căldură, de influenţa forţelor naturii sau de propria lor constituţie corporală, trupurile înviate nu vor fi supuse nici unui fel de slăbiciuni, ci ele vor fi *pline de putere*, putând astfel vieţui în deplină unitate şi armonie cu sufletul.

4. Trupurile înviate vor fi trupuri spirituale sau *duhovniceşti*. Aceasta înseamnă că fără a-şi pierde substanţa sau forma din viaţa pământească, ele nu vor avea nevoie de hrană, îmbrăcăminte, de reproducere, materia lor fiind plină de Duh, fiind supuse sufletului întru toate. Cu o asemenea însuşire, ele vor fi demne de a vedea faţa lui Dumnezeu şi de a trăi în comuniune cu El, cu îngerii, cu sfinţii şi cu drepţii.

5. Trupurile înviate vor fi trupuri *cereşti*, total deosebite de cele pământeşti. Ele vor păstra forma lor, precum şi o infimă parte din materia constitutivă de pe pământ, dar

datorită faptului că materia lor va fi transfigurată, cei înviați nu vor mai avea pofte, dorințe și plăceri specifice și proprii trupurilor pământești. Ele vor fi astfel mai suple și mai ușoare, putând avea o mobilitate deosebită. Străine plăcerilor senzuale, sensibilitatea lor se va îndrepta spre plăcerile pur duhovnicești. Astfel, după cuvintele Mântuitorului, cei drepți vor fi ca îngerii, se vor iubi cu o dragoste pur spirituală, eliberați de pofte egoiste și senzuale.

6. Trupurile înviate vor fi *pline de slavă* (îmbrăcate întru mărire). În contrast cu cele din viața pământească, *„acoperite de necinste"*, după înviere ele se vor împărtăși de preamărire, asemenea trupului Domnului după Înviere (Flp 3, 21). Strălucirea lor va fi efectul curățeniei lor morale și sfințeniei vieții de pe pământ: *„Atunci drepții vor străluci ca soarele în împărăția Tatălui"* (Mt 13, 43).

În afară de însușirile nestricăciunii și nemuririi, pe care le vor avea și trupurile înviate ale păcătoșilor, celelalte însușiri arătate mai sus le vor avea numai trupurile celor drepți. Dar și aceste trupuri se vor deosebi între ele, potrivit gradului de desăvârșire morală pe care l-au atins aici pe pământ, căci *„alta este strălucirea soarelui, alta a lunii și alta a stelelor; căci stea de stea se deosebește în strălucire. Așa este și cu învierea morților"* (1 Co 15, 41-42).

Alta va fi însă starea trupurilor înviate ale păcătoșilor. Deși și ele vor fi nestricăcioase și nemuritoare, totuși vor avea imprimată în natura lor sensibilitatea pentru chinuri și suferințe. Lumea lor va fi individuală, în fiecare dintre ele manifestându-se o spiritualitate mai întunecată și mai confuză, cu o accentuată tendință spre răutate, fiind chinuite de demoni. Păcătoșii vor fi lipsiți de comuniune nu numai cu cei drepți, ci și între ei înșiși. Ei vor învia pentru că posedă natura general-umană pe care Hristos, prin asumare, a ridicat-o la nemurire. Așadar, învierea păcătoșilor – alături de cei drepți – este consecința asumării naturii umane de către Hristos, Care prin Întrupare a devenit frate al nostru (Evr 2, 11), ridicând natura umană prin Învierea Sa la nemurire. Deci păcătoșii nu înviază spre a-și primi pedeapsa pentru faptele lor, ci în baza identității de natură între toți oamenii, ei vor învia împreună cu drepții și asemenea acestora, își vor primi și ei plata pentru faptele lor, putând astfel să-și dea seama de posibilitatea ce au avut-o de a se mântui, pe care însă nu au folosit-o datorită greșitei folosiri a libertății lor.

Cât îi privește pe cei vii *„care vom fi rămas"* (1 Tes 4, 17), trupurile lor se vor schimba într'o clipeală de ochi la sunetul trâmbiței de apoi (1 Co 15, 51), devenind asemănătoare trupurilor celor înviați, deci posedând aceleași însușiri, urmând ca alături și împreună cu aceștia să se supună judecății universale.

În ziua Parusiei Domnului, numită adeseori de Sfântul Ioan Apostolul *„ziua de apoi"*, în care se va preface chipul lumii acesteia, când cei morți vor învia, iar cei vii se vor schimba, se va petrece și judecata universală. Spre deosebire de judecata particulară, aceasta se va face de Mântuitorul Hristos pe tronul măririi Sale. În jurul scaunului de judecată vor sta sfinții îngeri (Mt 25, 31), iar alături de ei Sfinții Apostoli (Mt 19, 28; Lc 22, 30), precum și sfinții (1 Co 6, 2). Desigur, judecata o va face singur Mântuitorul, dar îngerii, Apostolii și sfinții vor avea cinstea să asiste de o parte și de alta a scaunului de judecată.

Judecata obștească sau universală

Judecata obștească sau universală va avea următoarele caracteristici: va fi universală, solemnă, dreaptă, definitivă, supremă și înfricoșătoare.

1. Judecata din urmă va fi *universală*, deoarece ei i se vor supune absolut toți oamenii, din toate locurile și din toate timpurile. Ea se deosebește de cea particulară nu numai prin faptul că la aceasta se vor prezenta toți oamenii în trup, ci pentru că acum se vor descoperi și consecințele pe care le-au avut asupra contemporanilor sau urmașilor faptele bune sau rele ale oamenilor. La această judecată se vor supune și duhurile necurate (2 Ptr 2, 4). Pentru îngeri, care, deși sunt ființe spirituale superioare oamenilor, nu posedă atotștiință, judecata va însemna și o descoperire a planului dumnezeiesc cu privire la lume, așteptată de ei cu frică și cutremur. Sfinții nu vor fi propriu-zis judecători, căci Mântuitorul zice: *„Cel ce ascultă cuvintele Mele și crede în Cel ce M'a trimis pe Mine are viață veșnică și la judecată nu va veni, ci s'a mutat din moarte la viață"* (In 5, 24). Prezența lor la judecată va fi formală, în schimb ei îi vor osândi pe păcătoși și îi vor aprecia cu laudă pe cei ce au făcut binele, potrivit sentinței Dreptului Judecător. Apostolii de asemenea vor fi judecați formal (bineînțeles afară de Iuda), ei fiind prezenți la judecată ca unii care se bucură de o deosebită cinste din partea Mântuitorului (Mt 19, 28; Lc 22, 30).

Cât privește afirmația Sfântului Apostol Pavel că îngerii vor fi judecați de oameni (1 Co 6, 3), după părerea unor teologi, ea se referă la faptul că unii dintre îngeri, pe care Mântuitorul îi va afla că nu și-au îndeplinit slujba de a-i îndemna pe oamenii dați în grija lor să facă binele și să evite răul, vor primi o apreciere mai puțin lăudabilă din partea sfinților și drepților. După alții însă, cele spuse de Sfântul Pavel se referă la judecata îngerilor răi, de care vorbește și Sfântul Petru (2 Ptr 2, 4).

2. Judecata universală va fi *solemnă*, deoarece Mântuitorul Hristos șezând pe scaunul Măririi Sale, înconjurat de îngeri, Apostoli și de sfinți, va reprezenta cea mai înaltă autoritate judecătorească, în drept să hotărască soarta definitivă a tuturor oamenilor, fie drepți, fie păcătoși. Faptul că toți cei prezenți acolo simt că în această instanță se pecetluiește soarta tuturor oamenilor pentru veșnicie, fără posibilitate de schimbare, conferă o măreție deosebită momentului. Înfățișarea și autoritatea Judecătorului sunt atât de impunătoare și impresionante, încât *„de fața lui a fugit tot pământul și tot cerul și loc nu s'a aflat pentru ele"* (Ap 20, 11). Vorbind de solemnitatea acestei judecăți, proorocul Daniel zice: *„...un râu de foc ce curge înaintea Judecătorului"* (Dn 9, 10), iar psalmistul spune: *„Strălucit-au fulgerele Lui lumii și s'a clătinat pământul... vestit-au cerurile dreptatea Lui și au văzut noroadele slava Lui"* (Ps 96, 4-6).

3. Judecata universală va fi *publică*, ceea ce înseamnă că ea se va face în fața tuturor. Vorbind despre aceasta, Sfântul Maxim Mărturisitorul spune: „Iar pe lângă aceștia, toată zidirea cea cerească și cea pământească, câtă e în îngeri și în puterile mai presus de îngeri și câtă e în oameni, stă de față cu cutremur, așteptând înfricoșata descoperire a judecății dumnezeiești. De către toți aceștia se vor citi faptele noastre, ale tuturor, și se va face dezgolirea celor ascunse, când toți își vor cunoaște reciproc păcatele, cum își citește fiecare fără greșeală cartea conștiinței sale".

4. Deoarece cel ce face judecata este Judecătorul cel drept (2 Tim 4, 8), judecata Căruia este dreaptă (In 5, 30), fiindcă Acela cunoaşte nu numai faptele, ci şi gândurile cele mai ascunse ale oamenilor (Rm 2, 16), sentinţa acestui Judecător va fi cu adevărat dreaptă, iar criteriul după care se va face judecata va fi împlinirea sau neîmplinirea faptelor iubirii faţă de aproapele (Mt 25, 35 şi urm.). Ea va fi dreaptă şi pentru faptul că fiecare om va fi judecat potrivit cu legea după care a trăit pe pământ: păgânii după legea morală naturală (Rm 2, 14-16), evreii după legea mozaică (Rm 2, 12), iar creştinii după legea evanghelică.

5. Sentinţa dată de Judecător va fi *definitivă şi veşnică*. Împotriva ei, cel judecat nu va putea face apel, ea rămânând valabilă pentru veşnicie, întrucât conştiinţa fiecăruia va înregistra dreptatea hotărârii.

6. Această judecată va fi *supremă*, deoarece ea va fi făcută de Judecătorul Suprem, Cel care judecă având de la Tatăl *„toată puterea în cer şi pe pământ"* (Mt 28, 18).

7. În sfârşit, această judecată este *înfricoşătoare* pentru toţi cei ce participă la ea: pentru îngeri, pentru drepţi şi pentru păcătoşi. Pentru îngeri, fiindcă prin ea li se face o descoperire a planului lui Dumnezeu cu privire la lume, aşteptată de ei cu frică şi cu cutremur; pentru cei drepţi, fiindcă nu poate fi sigur că va putea da un „răspuns bun", iar pentru păcătoşi, fiindcă sunt deplin conştienţi şi se cutremură de soarta ce-i aşteaptă.

Procedura acestei judecăţi va fi cu totul deosebită de cea a judecăţilor omeneşti. Fiind atotştiutor, dreptul Judecător nu va lua interogatorii, nu va asculta martori, nu va cere dovezi, deoarece El cunoaşte totul. De asemenea, cei judecaţi îşi vor privi întreg trecutul ca într'o oglindă sau ca într'o carte deschisă, cunoscând astfel tot ce au făcut sau n'au făcut în viaţa pământească, iar acest trecut va fi cunoscut tuturor celor prezenţi, după cum şi cel judecat va cunoaşte trecutul tuturor celor judecaţi.

Mântuitorul Hristos, dreptul Judecător, îi va despărţi pe cei buni de cei răi, *„precum desparte păstorul oile de capre"* (Mt 25, 32), iar după pronunţarea sentinţei, drepţii vor merge în fericirea veşnică, iar păcătoşii în osânda veşnică (Mt 25, 46).

„Cărţile" în care sunt scrise faptele oamenilor, despre care vorbeşte Sfânta Scriptură (Dn 7, 10; Ap 20, 12; Flp. 4, 3), au fost înţelese de Sfinţii Părinţi ca o exprimare figurată a adevărului că la această judecată totul va fi cunoscut şi descoperit. După dogmatistul ortodox Silvestru de Canev, Sfinţii Părinţi au înţeles prin „cărţile deschise" că „toate faptele şi gândurile oamenilor vor fi înfăţişate în aşa lumină de Judecătorul cel atotputernic, atotvăzător şi atotştiutor, şi cercetate cu atâta pătrundere, încât nu numai îngerii, care vor lua parte la judecată ca martori, ci chiar şi cei ce se vor judeca vor vedea perfect tot ceea ce au făcut şi vor recunoaşte negrăita dreptate a judecăţii şi sentinţei lui Hristos.

Locul judecăţii va fi pământul transfigurat, unde au trăit oamenii până a nu-şi schimba chipul şi unde Fiul lui Dumnezeu a fost batjocorit şi umilit, pentru ca acum tot acolo să fie preamărit şi preaînălţat.

O dată cu judecata universală încetează împărăţia harului şi începe împărăţia măririi Fiului lui Dumnezeu (Ap 11, 15), Căruia Tatăl I-a supus toate, iar Fiul Însuşi se va supune Celui ce I-a supus toate, *„spre a fi Dumnezeu totul în toate"* (1 Co 15, 28).

Milenismul sau milenarismul

Deşi între Parusia Domnului şi judecata obştească va trece foarte puţin timp, încă în antichitate unii eretici au învăţat că între aceste două evenimente există un interval de timp de o mie de ani. După ce Mântuitorul va veni pe pământ a doua oară, îl va nimici pe diavol, îi va învia pe cei drepţi şi va întemeia o nouă împărăţie, în care va domni cu cei drepţi o mie de ani. La sfârşitul acestui timp, vor învia şi ceilalţi morţi, după care va urma judecata universală. Această învăţătură poartă numele de *milenism* (*milenarism*), sau *hiliasm* (de la cuvântul grecesc *χίλιον* = o mie).

Sub aspectul unui milenarism vulgar, care învaţă că la a doua Sa venire, Hristos va restabili Ierusalimul în toată măreţia lui, va reintroduce legea mozaică, iar drepţii se vor bucura de toate plăcerile pământeşti, această învăţătură a fost profesată de ereticul Cerint, de ebioniţi, montanişti, apolinarişti şi alţii. Sub aspect spiritual, milenismul a fost acceptat chiar de unii Părinţi şi scriitori bisericeşti, ca: Papia, Iustin Martirul, Irineu, Ipolit, Tertulian, Lactanţiu şi alţii. În antichitate, milenismul a fost combătut de presbiterul Caius din Roma, de Origen, Dionisie de Alexandria şi alţii. Prin veacul al IV-lea, el a dispărut, dar a reapărut la unele secte, iar în zilele noastre este predicat cu vigoare de unele denominaţiuni creştine şi de studenţii în Biblie (milenişţii, martorii lui Iehova) şi alţii. Drept temei scripturistic pentru învăţătura lor, milenişţii folosesc capitolul 20 din Apocalipsă, unde se vorbeşte de împărăţia de o mie de ani (v. 4 şi v. 6), pe care însă îl interpretează literal. Dar procedând astfel, ei vin în contrazicere cu alte texte din Sfânta Scriptură, deoarece Apocalipsa e o carte profetică şi nu poate fi interpretată nicidecum în acest fel, căci în cazul acesta se nesocoteşte învăţătura Sfintei Scripturi în ansamblul ei. În special, învăţătura milenistă este greşită din următoarele motive:

1. Afirmaţia că vor fi două învieri ale morţilor, la o distanţă de o mie de ani una de alta, n'are nici un temei, deoarece în Sfânta Scriptură, peste tot unde se vorbeşte de învierea morţilor, se spune că toţi morţii vor învia deodată, cei ce au făcut cele bune, spre învierea vieţii, iar cei ce au făcut cele rele, spre învierea osândirii (Mt 22, 30; Mc 12, 25; Lc 20, 35; Flp 3,11; 1 Co 15, 23; 1 Tes 4, 17; In 5, 28-29).

2. A doua venire a Domnului va fi urmată îndată de judecata universală, deci între Parusie şi judecata universală nu va trece un timp de o mie de ani (Mt 25, 30 ş.u.).

3. Luând în considerare expresiile din Apocalipsă 20, 5-6: *întâia înviere* şi *moartea a doua*, în mod logic trebuie să admitem că există şi *învierea a doua* şi *moartea întâia*, aşadar, există două morţi şi două învieri. Învierea întâi este renaşterea sau învierea omului prin Botez, la o nouă viaţă, iar învierea a doua este învierea cea de obşte, sau generală. De asemenea, moartea întâi este moartea trupească, iar moartea a doua este osân da veşnică.

4. Împărăţia de o mie de ani de care se vorbeşte în Apocalipsă este identică cu Împărăţia cerurilor, Împărăţia lui Dumnezeu sau Împărăţia lui Hristos (Mt 3, 2; Ef 5, 5; Col 1, 13; 2 Tim 4, 1; Ap 12, 10), căreia Mântuitorul i-a pus temelia şi care a crescut şi s'a dezvoltat precum rezultă din numeroase parabole. În această Împărăţie domneşte Hristos, iar intrarea în ea se face prin Taina Botezului, prin care cel botezat înviază la

o viață nouă. Așadar, învierea cea dintâi de care vorbește Apocalipsa înseamnă renașterea prin Taina Botezului a celor ce erau morți sufletește și care au înviat la o nouă viață, cu ei Mântuitorul având să domnească până la sfârșitul veacurilor.

Deci împărăția de o mie de ani a lui Hristos de care vorbește Apocalipsa, este identică cu Împărăția lui Hristos sau a harului, întemeiată de El pe pământ, care va dura până la a doua Sa venire.

5. Durata Împărăției lui Hristos de care vorbește Apocalipsa e precizată ca având o mie de ani. Dar acest număr, mai ales într'o carte profetică, nu trebuie înțeles aritmetic, ci simbolic, însemnând o perioadă de timp mai lungă. Unii exegeți (ca bunăoară profesorul Dr. Vasile Gheorghiu) traduc termenul *χίλιον* cu *mii de ani*, așadar *împărăția de mii de ani*, ceea ce redă mai exact sensul acestui text.

Dar mileniștii nu se mulțumesc numai cu atât, ci susțin că data începutului mileniului poate fi stabilită. De aceea, ei s'au hazardat să fixeze acest început prin calcule de-a dreptul puerile și ridicole, aceasta însemnând în același timp și o precizare a datei venirii a doua a Domnului, care nicidecum nu poate fi cunoscută. Dar toate datele stabilite de ei s'au dovedit iluzorii, încât în cele din urmă mulți dintre ei, după eșecurile suferite, au renunțat să mai stabilească această dată, despre care Mântuitorul a spus că nimeni nu o cunoaște, nici îngerii din ceruri, nici Fiul, ci numai Tatăl (Mt 24, 36).

Sfârșitul lumii; cer nou și pământ nou

Dumnezeu a creat lumea, imprimându-i putința de ajunge la desăvârșire; de aceea, ea va trebui să primească un alt chip decât cel al lumii căzute, pentru ca, la obșteasca înviere și după judecata universală, când fiecare om va fi răsplătit sau pedepsit în conformitate cu faptele sale, întreaga creatură, în solidaritate, să fie ridicată la plenitudinea vieții, potrivit planului divin, pentru ca *„Dumnezeu să fie totul în toate"* (1 Co 15, 28).

Fiind ființa spirituală necreată, veșnică și absolută, Dumnezeu nu este supus schimbării și, precum nu are început, nu are nici sfârșit, în timp ce lumea în chipul ei actual, ca și omul, va avea un sfârșit, fiind supusă unei prefaceri și schimbări totale. Despre eternitatea lui Dumnezeu și temporalitatea lumii, psalmistul zice: *„Întru început, Tu, Doamne, ai întemeiat pământul, și lucrurile mâinilor Tale sunt cerurile. Acelea vor pieri, iar Tu vei rămâne. Toate ca o haină se vor învechi și ca pe un veșmânt le vei înfășura și se vor schimba; iar Tu același ești, și anii Tăi nu se vor sfârși"* (Ps 101, 26-28).

Dar după cum sfârșitul omului nu înseamnă nimicirea lui sau distrugerea totală a ființei sale, ci începutul unei noi vieți, așa și lumea nu va fi nimicită, ci schimbată, transformată într'o lume nouă, pe măsura ființei omenești renăscute prin înviere, în această nouă creație urmând să domnească o deplină desăvârșire fizică și moral-spirituală. Astfel, Sfântul Ioan, în Apocalipsă 21, 1, spune: *„Și am văzut un cer nou și un pământ nou. Căci cerul dintâi și pământul dintâi au trecut, iar marea nu mai este"*. La fel, Sfântul Apostol Pavel spune: *„Căci chipul acestei lumi va trece"* (1 Co 7, 31); iar Sfântul

Apostol Petru zice: *„Atunci cerurile vor pieri cu vuiet mare, stihiile arzând se vor desface, și pământul și lucrurile de pe el vor arde cu totul"* (2 Ptr 3, 10). La fel, Sf. Chiril al Ierusalimului spune: „Lumea aceasta se sfârșește, și lumea aceasta creată se înnoiește. Pe pământ s'au răspândit tot felul de păcate... Pentru ca să nu rămână acest lăcaș minunat plin de fărădelegi, trece lumea aceasta, spre a se arăta alta mai bună". În sensul Sfântului Apostol Pavel, Fericitul Augustin spune că lumea aceasta va trece nu în înțeles de distrugere totală, ci în acela de schimbare a feței lucrurilor.

Schimbarea acestei lumi este strâns legată de însușirile pe care le vor avea trupurile oamenilor după înviere. De aceea, când trupurile se vor preface, devenind duhovnicești, și chipul acestei lumi se va preface: pământul se va spiritualiza, pentru ca drepții să aibă o locuință potrivită pentru slava la care sunt chemați, precum spune Sfântul Simeon Noul Teolog. Atunci nădejdea făpturii, supusă deșertăciunii din pricina omului, se va împlini: *„... că și făptura însăși se va slobozi din robia stricăciunii, spre libertatea măririi fiilor lui Dumnezeu"* (Rm 8, 21).

Deoarece sfârșitul lumii se află în strânsă legătură cu a doua venire a Mântuitorului și cu judecata universală, timpul când se vor întâmpla acestea ne rămâne necunoscut. Mântuitorul, vorbind ucenicilor Săi despre acest sfârșit, ca și despre a doua Sa venire, le-a spus acestora: *„Iar de ziua și de ceasul acela nimeni nu știe... fără numai Tatăl"* (Mt 24, 36). Iar când, înainte de Înălțare, ucenicii L-au întrebat dacă în acel an va așeza împărăția lui Israel, adică dacă atunci va veni să întemeieze noua Sa Împărăție, Mântuitorul le-a răspuns: *„Nu este al vostru să știți anii sau timpurile pe care Tatăl le-a pus întru a Sa stăpânire..."* (FA 1, 7).

Vorbind despre sfârșitul lumii, Sfântul Apostol Petru își exprimă nădejdea că, potrivit făgăduințelor Sale, Dumnezeu va întocmi *„ceruri noi și pământ nou"* (2 Ptr 3, 13), iar Sfântul Apostol Ioan spune că a văzut *„un cer nou și un pământ nou, după ce cerul dintâi și pământul cel dintâi au trecut"* (Ap 21, 1). Desigur, aceste expresii arată că lumea nu va fi definitiv distrusă, ci numai schimbată, transformată, transfigurată, în ea stabilindu-se o nouă ordine de viață. Desigur, nu e ușor să ne pronunțăm asupra sensului acestor expresii, cu toate că numeroși Sfinți Părinți s'au străduit să le explice înțelesul. Totuși, pe temeiul celor afirmate de ei, putem înțelege că lumea reînnoită va fi o lume desăvârșită și incoruptibilă, cuprinzând bunătăți și frumuseți nebănuite, despre care Sfântul Apostol Pavel zice: *„Ceea ce ochiul n'a văzut și urechile nu au auzit și la inima omului nu s'a suit, acelea le-a gătit Dumnezeu celor ce-L iubesc pe El"* (1 Co 2, 9). Dintr'o lume exterioară omului, ea va deveni într'un anume sens o lume interioară, arătându-se în mare măsură drept un conținut sufletesc al celor drepți. Frumusețea și măreția ei vor fi neînchipuite, deoarece împărtășindu-se de lumina dumnezeiască, va radia această lumină, îmbrăcând în ea pe cei ce o vor locui. Lumina ei va face să strălucească și mai mult pe cei drepți, încât aici, precum spune Mântuitorul, *„drepții vor străluci ca soarele în împărăția Tatălui lor"* (Mt 13, 43).

După cuvintele Sfântului Apostol Petru, în noua lume transfigurată va locui dreptatea (2 Ptr 3, 13). Aceasta înseamnă că relațiile dintre oameni și dintre oameni și Dumnezeu vor fi așezate pe temelia dreptății, iar virtutea iubirii le va încorona. Între oameni nu vor mai fi privațiuni, tensiuni, suspiciuni, invidie și vrajbă, ci o pace și armonie

desăvârșită, fiecare fiind în pace cu sine însuși, cu semenii și cu Dumnezeu. Aceasta e pacea lui Dumnezeu, *„care covârșește toată mintea"* (Flp 4, 2), pace eternă, condiția ordinii și armoniei. În această lume, în care Dumnezeu va fi *„totul în toate"* (1 Co 15, 28), îngerii și oamenii Îl vor lăuda neîncetat pe Dumnezeu, izvorul frumuseții, desăvârșirii, dreptății și iubirii cu care vor fi în continuare în veci.

Viața de veci

Viața de veci, viața veșnică sau viața veacului ce va să fie, cum este numită în articolul XII din Simbolul Credinței, este viața pe care o vor trăi atât drepții, cât și păcătoșii, după judecata universală. Deși în anumite privințe ea se va asemăna cu viața sufletelor de după judecata particulară, totuși între aceste vieți va fi deosebire. Deosebirea va consta în faptul că după judecata universală atât fericirea drepților, cât și nefericirea păcătoșilor vor crește *extensiv*, cât și *intensiv*. Extensiv vor crește deoarece în viața veșnică atât fericirea, cât și nefericirea vor fi trăite de suflet împreună cu trupul, deci de persoană în unitatea ei psiho-fizică, ele crescând în măsura în care și trupul a participat la săvârșirea faptelor bune sau rele. Intensiv vor crește, deoarece vor fi simțite într'o măsură mai mare decât atunci când simțea numai sufletul.

Deși posedăm unele date din Revelație, noi nu suntem în măsură să cunoaștem și să înțelegem pe deplin viața pe care o vor duce cei a căror soartă a fost stabilită definitiv la judecata universală. În această privință, Sfântul Grigorie de Nyssa zice: „Nici bunătățile promise celor ce au viețuit drept nu sunt acelea care să poată fi descrise prin cuvinte... nici viața de durere a celor păcătoși nu este egală cu vreo suferință care întristează aici", iar Sfântul Ioan Damaschin spune: „După înviere, timpul nu se va mai măsura în zile și nopți. Va fi mai degrabă o singură zi continuă, când Soarele dreptății va străluci lumina peste cei drepți. Pentru cei păcătoși va fi o noapte adâncă, fără de sfârșit".

Și aici trebuie să menționăm că nici fericirea drepților, nici nefericirea păcătoșilor nu vor avea aceeași măsură, ci vor avea grade diferite, după vrednicia sau nevrednicia pe care fiecare a dovedit-o în viața pământească. Însuși Mântuitorul spune: *„În casa Tatălui Meu multe locașuri sunt"* (In 14, 2); iar Sfântul Apostol Pavel zice: *„Fiecare va primi plata după lucrul său"* (2 Co 5, 10).

Referindu-se la viața de veci a celor drepți, Sfântul Grigorie de Nyssa spunea că tendința continuă a acestora este realizarea unei uniri cât mai depline cu Dumnezeu, lucrare care n'are limită, căci ea continuă la infinit. Este vorba aici de un urcuș duhovnicesc neîncetat al drepților *(epectază)*, care pentru ei este un motiv de continuă fericire. Aceasta înseamnă că iubirea față de Dumnezeu care le copleșește ființa sporește fără sfârșit și în lumea veșniciei.

Cât privește pe cei păcătoși, ei vor avea o veșnică existență nefericită, lipsită de comuniune cu oamenii și cu Dumnezeu, petrecând împreună cu diavolii și cu cei ce-i slujesc. Acolo ei sunt roși de *„viermele cel neadormit"* și îndură *„plângerea și scrâșnirea dinților"*.

Viața drepților și păcătoșilor a fost descrisă paralel cu multă ingeniozitate de Sfântul Chiril al Alexandriei: „Drepții dănțuiesc, păcătoșii sunt legați. Drepții cântă, păcătoșii

se tânguiesc... Drepții au cântarea, păcătoșii prăpastia. Drepții în sânurile lui Avraam, păcătoșii în torentele de foc ale lui Veliar. Drepții în odihnă, păcătoșii în osândă. Drepții se răcoresc, păcătoșii ard. Drepții se veselesc, păcătoșii se usucă de întristare... Pe drepți îi va desfăta vederea lui Dumnezeu, pe păcătoși îi va întrista vederea focului. Drepții în cămara de nuntă, păcătoșii în haosul infinit. Drepții în lumini, păcătoșii în întunecimea furtunii. Drepții, cu îngerii, păcătoșii cu diavolii. Drepții în mijlocul luminii, păcătoșii în mijlocul întunericului. Drepții mângâiați de Mângâietorul, păcătoșii chinuiți de demoni. Drepții în fața tronului Stăpânului păcătoșii, în fața întunericului chinuitor. Drepții văd pururea fața lui Hristos, păcătoșii stau pururea în fața diavolului. Drepții sunt inițiați de îngeri, păcătoșii de demoni... Drepții în cer, păcătoșii în abis" (Omil 14, *Despre ieșirea sufletului și despre a doua venire a Domnului*, la D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, pag. 459).

Chinurile veșnice ale păcătoșilor

Învățătura Bisericii noastre bazată pe Revelație afirmă că, deși calitatea și cantitatea pedepselor iadului nu sunt aceleași pentru toți păcătoșii, ele fiind în funcție de gradul de răutate a faptelor și intențiilor celor ce le-au făcut, *pedepsele iadului sunt veșnice* (Mt 25, 46; Mc 9, 44; Ap 14, 11; 20, 10; *Mărt. Ort. I*, 60). Sfântul Chiril al Ierusalimului spune că la înviere păcătoșii primesc trupuri veșnice, spre a putea suferi astfel osânda păcatelor lor, ca să nu se mistuie niciodată, arzând în focul veșnic, iar Sfântul Ioan Gură de Aur zice că orice pedeapsă din viața pământească se sfârșește o dată cu viața, pe când ale vieții de dincolo sunt veșnice.

Veșnicia pedepselor iadului a fost uneori negată și în antichitatea creștină și chiar astăzi, de unii teologi protestanți și de unele secte. Dar nu toți cei ce o contestă explică sfârșitul chinurilor veșnice în același fel și nici nu invocă aceleași motive atunci când o contestă. Astfel, unii spun că numai drepții vor trăi veșnic în fericire, în timp ce păcătoșii vor fi nimiciți la judecata universală, iar fiind nimiciți, vor scăpa astfel de pedepsele lor.

Alții cred însă că păcătoșii din iad vor suferi numai un timp oarecare – mai scurt sau mai lung – după gravitatea păcatelor lor. Prin suferințele pe care le îndură în iad ei se curățesc, după care vor fi restabiliți în starea de fericire pe care o vor avea drepții. La această restabilire vor ajunge chiar și demonii, încât în cele din urmă va fi *o restabilire a tuturor* (*ἀποκατάστασις τῶν πάντων*). Această învățătură, numită *apocastază*, a fost profesată de Origen, iar în timpurile mai noi, chiar de unii teologi ruși, ca: N. Berdiaev, S. Bulgakov, Vl. Soloviev și alții.

În general, cei ce neagă veșnicia pedepselor iadului invocă următoarele *motive:*

1. Dumnezeu fiind bun, zic aceștia, bunătatea Lui este incompatibilă cu veșnicia pedepselor, încât El, mai curând sau mai târziu, trebuie să-i ierte pe toți păcătoșii și să-i scoată din iad.

Teologii ruși S. Bulgakov și Vl. Soloviev, plecând de la cuvintele Sfântului Apostol Pavel: *„Dumnezeu i-a închis pe toți oamenii în răzvrătire, ca pe toți să-i miluiască"* (Rm 11, 32), afirmă că mila și bunătatea lui Dumnezeu depășesc orice răzvrătire a omului, fapt

pentru care oricât de aspru și de drept ar fi, nu-l poate ține pe om veșnic în iad. N. Berdiaev justifică și el respingerea chinurilor veșnice pe baza bunătății lui Dumnezeu și a iubirii creștine. El aduce însă și un argument personal: cum ar putea accepta raiul pentru el, când știe că părinții, frații și prietenii lui sau persoane oricât de necunoscute trebuie să fie în iad? Pe de altă parte, dacă sunt creștini care în viața pământească nu se simt bine știind pe unii frați de ai lor în suferință, cu atât mai mult ei nu vor fi lipsiți de astfel de sentimente nici în viața viitoare. Aceasta înseamnă că știindu-i pe frații lor în iad, chiar dacă ei ar fi în rai, ar suferi din pricina stării acelora, iar atunci raiul n'ar mai fi un loc și o stare de fericire. De aceea, spre a înlătura acestea, Dumnezeu trebuie să aducă un sfârșit pedepselor iadului, sfârșit despre care trebuie să știe drepții, spre a nu mai suferi pentru frații lor din iad. Ei se vor liniști numai când vor avea siguranța că frații lor din iad vor ajunge totuși în rai.

2. Deoarece Dumnezeu e drept, El nu-i poate pedepsi pentru vecie pe păcătoși, căci aceștia au făcut păcate în timp, și încă într'un timp relativ scurt și în felul acesta ar fi o disproporție între faptă și răsplată. Cu alte cuvinte, oricât de păcătos ar fi omul, ar fi nedrept ca pentru păcatele săvârșite într'o viață de câteva zeci de ani, deci într'un interval de timp atât de scurt, să îndure pedepse pentru veșnicie.

3. Înțelepciunea lui Dumnezeu nu îngăduie ca El Însuși să-Și zădărnicească planul după care a creat lumea și omul. El l-a creat pe om pentru ca acesta să fie fericit, iar pedepsindu-l pentru veșnicie, înseamnă că aceasta ar fi împotriva scopului creației.

Răspunsul la aceste obiecții se poate rezuma în următoarele:

1. Datorită bunătății Sale, *„Dumnezeu voiește ca toți oamenii să se mântuiască și la cunoștința adevărului să ajungă"* (1 Tim 2, 4). Chiar din acest motiv, prin harul Său, El oferă tuturor oamenilor posibilitatea să se mântuiască, iar aceasta unii o pot face chiar în ceasul al unsprezecelea, deci până la sfârșitul vieții lor pământești. Dar sunt unii oameni care disprețuiesc ajutorul divin și nu vor să cunoască și să se apropie de Dumnezeu, ci trec în lumea cealaltă în aceeași stare de nepăsare sau de răzvrătire. Ei sunt deci în mod voit propria cauză a nefericirii lor.

Este inacceptabilă afirmația că suferințele celor din iad ar produce suferințe celor din rai, de vreme ce aceștia știu bine că cei din iad au refuzat până în ultima clipă a vieții lor ajutorul divin și că numai prin îndârjirea lor au ajuns în iad. Dacă în lumea viitoare *„locuiește dreptatea"* (2 Ptr 3, 13), păcătoșii din iad nu pot inspira nici milă, nici compătimire celor din rai, căci numai ei singuri sunt vinovați de soarta lor, fiindcă au respins cu încăpățânare, din propria lor voință, orice ajutor spre a se mântui, și continuă în această stare.

2. În privința raportului dintre dreptatea dumnezeiască și veșnicia pedepselor, trebuie precizat că răsplata nu se măsoară după durata sau timpul în care s'au săvârșit faptele, ci după bunătatea sau răutatea acestora... Astfel, cu cât un păcat este mai grav atât prin felul lui, cât și prin repetarea lui, ori prin suferințele provocate unei mulțimi mai mari de oameni, cu atât și pedeapsa pentru el trebuie să fie mai mare. Iar gravitatea este în funcție de starea sufletească a celui înrăit, deci tot astfel trebuie să fie și pedeapsa. Omul fiind însă o ființă mărginită, nu e în stare să suporte o pedeapsă nelimitată

după *intensitate*, dar trăind în veșnicie, poate suporta o pedeapsă nelimitată în *extensiune* sau *în timp*. Deci nu se poate spune că pentru o mare nelegiuire sau pentru un număr nesfârșit de nelegiuri, ale căror victime au fost mii și milioane de oameni, deși săvârșite într'un timp scurt, cel vinovat să nu primească o pedeapsă veșnică.

3. E adevărat că Dumnezeu l-a creat pe om spre a-l împărtăși de fericire, dar nu l-a creat ca să-l facă fericit cu de-a sila, ci l-a înzestrat cu voință liberă în virtutea căreia el poate urma sau poate refuza să meargă pe calea care duce la fericire. În cazul că refuză, o face aceasta din propria lui voință, vina fiind numai a lui. Adresându-se fariseilor și cărturarilor, Mântuitorul Hristos a spus: *„Ierusalime, Ierusalime, care-i omori pe prooroci și-i ucizi cu pietre pe cei trimiși la tine; de câte ori am vrut să adun pe fiii tăi, precum cloșca puii săi sub aripi, și n'ați vrut !"* (Mt 23, 37).

Refuzând până la sfârșitul vieții chemarea la mântuire, omul se face vrednic de pedepsele veșnice nu numai pentru nelegiuirile pe care le-a făcut, ci și pentru încăpățânarea și refuzul continuu de a asculta chemarea și de a urma calea întoarsă a fiului rătăcit. În schimb, cei ce merg pe drumul care duce la fericire își realizează scopul pentru care au fost creați. Aceştia sunt oamenii cei drepți, indiferent de numărul lor, și astfel în ei scopul pentru care a fost creat omul nu este zădărnicit, iar înțelepciunea dumnezeiască rămâne neatinsă.

Condamnând învățătura origenistă potrivit căreia pedepsele iadului vor avea sfârșit, Sinodul V ecumenic a hotărât următoarele: *„Cel ce zice sau crede că pedepsirea diavolilor și a oamenilor păcătoși este numai temporală și va avea oarecând un sfârșit, să fie anatema !"*.

Pe lângă acestea, trebuie să subliniem că iadul nu este compus din suflete pe care le refuză Dumnezeu, ci, dimpotrivă, din cei care refuză iubirea lui Dumnezeu.